Pengantar : Ro'fah, Ph.D

Pernikahan dan Disabilitas

Nalar Hukum Penghulu Di Kota Malang

Mukhammad Nur Hadi

Copyrighted material

PONDOK PESANTREN SALAFIYAH SYAFI'IYAH NURUL HUDA
معهد نور الهدى
MERGOSONO MALANG

PERNIKAHAN & DISABILITAS

Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang

Publica Institute Jakarta

2020

Sanksi Pelanggaran Undang-Undang Nomor 10 Tahun 2002 tentang HAK CIPTA sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang No 7 Tahun 1987 jo Undang-Undang 12 Tahun 1997, bahwa:

LINGKUP HAK CIPTA

Pasal 2

I) Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundangundangan yang berlaku.

KETENTUAN PIDANA

Pasal 72

II) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

III) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah). 20 (3) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak memperbanyak penggunaan untuk kepentingan komersial suatu Program Komputer dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rup iah).

Mukhammad Nur Hadi

PERNIKAHAN & DISABILITAS

Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang

Kata Pengantar:

Ro'fah, PhD

Publica Institute Jakarta

2020

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

Pernikahan dan Disabilitas: Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang / Mukhammad Nur Hadi, | Kata Pengantar: Ro'fah, PhD | Ed. 1; Cet. 1.-Jakarta: Publica Institute Jakarta

xiii + 198 Hlm; 14,5 X 20 cm
ISBN: 978-623-6540-06-0
Cetak Pertama, Desember 2020

JUDUL:
PERNIKAHAN DAN DISABILITAS
Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang

Penulis: Mukhammad Nur Hadi
Kata Pengantar: Ro'fah, PhD
Editor: Tim Kreatif Publica Institute
Layout: Kisno Umbar
Cover: Tim Kreatif Publica Institute

copyrights © 2020
Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
All rights reserved

Publisher
Publica Institute Jakarta
Jl. Wismamas Pondok Cabe C1 No. 12, Cinangka Sawangan Kota Depok
Telp. 081554483065 | publicainstitute@gmail.com

PRAKATA

Alhamdulillah dengan rahmat-Nya yang sangat luas dan tak terbatas, kesempatan untuk menyelesaikan tulisan ini akhirnya *rampung* juga. Semoga, dengan niat *"bismillah, niat ingsun nulis mugi biso aweh manfaat"* (saya niat menulis semoga bisa memberikan manfaat) tulisan ini bisa benar-benar memberikan kemanfaatan yang luas untuk publik. Utamanya, untuk kelompok penyandang disabilitas dan para pejuang disabilitas.

Semoga, dengan diiringi *shalawat* kepada junjungan agung; Nabi Muhammad Saw., yang telah mengemban risalah penting untuk umat manusia sehingga manusia menjadi makhluk-Nya yang memiliki keluhuran akhlak dan cakrawala pemikiran untuk menyelami ladang keilmuan yang begitu luas, tulisan ini bisa memberikan keberkahan bagi siapa pun yang terlibat dalam penyusunan dan yang membacanya.

Pada dasarnya tulisan ini ingin menunjukkan bagaimana pemahaman penghulu terhadap isu penyandang disabilitas dalam ranah wali nikah dan saksi nikah di kota Malang. Fokusnya adalah mengamati cara penafsiran, penalaran, hingga sudut pandang dan paradigma yang dielaborasi dan dieksplorasi oleh para penghulu terhadap klausul pasal 22 dan 25 KHI. Keberadaan kedua pasal dalam KHI ternyata menyinggung tentang pembatasan penyandang disabilitas dalam bertindak sebagai subjek hukum. Fakta inilah yang kemudian menjadi motivasi dasar penulis untuk menggali pemahaman para penghulu karena KHI hingga hari ini tampak tetap digunakan sebagai pedoman dalam praktik di lapangan.

Tulisan ini adalah hasil pembenahan dan sekaligus pengembangan dari tesis penulis. Maka, dalam mengemas konten dan memoles model sajiannya memerlukan usaha yang cukup ekstra. Karena itu, penulis pun menyadari bahwa dalam penyelesaian tulisan ini, banyak pihak yang telah memberikan dukungan dan bantuan, baik berupa moril maupun materiil.

Penulis mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada beberapa dosen kajian hukum Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Untuk Ibu Ro'fah, PhD. sebagai pembimbing tesis sekaligus partner diskusi yang keren dan yang telah meluangkan waktunya sekaligus *telaten* dalam membimbing peneliti untuk menyelesaikan tesis dan mewujudkannya dalam bentuk buku, saya benar-benar tidak bisa membalas apapun kecuali dengan mengucapkan terima kasih dan untaian doa; semoga rahmat Allah selalu menyertai *njenengan*.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada beberapa dosen yang telah bersedia untuk menemani penulis berdiskusi dan mengarahkan kerangka penulisan tesis, yaitu Bapak Dr. Ahmad Bunyan Wahib, M.Ag., M.A., Bapak Dr. Ali Sodiqin, M.Ag., dan Dr. Lindra Darnella. Kepada Ibu Prof. Euis Nurlaelawati MA., Ph.D; yang menjadi salah satu penguji dan sekaligus salah satu partner diskusi kerangka penelitian ini dan yang telah juga memberikan masukan, catatan serta saran terhadap draf buku ini, secara khusus penulis ucapkan terima kasih tak terhingga. Terima kasih juga peneliti haturkan untuk Bapak Muhrisun, M.A., M.S.W, Ph.D.; sebagai salah satu penguji tesis, yang telah memberikan arahan dan masukan untuk perbaikan penulisan ini.

Terima kasih yang tidak kalah pentingnya dan tentu spesial peneliti haturkan untuk guru-guru penulis di Malang, (*almaghfurlah*) KH. Masduqi Mahfudz, KH. M. Taqiyuddin Alawy, M.T., KH. Ach. Shampthon Masduqi M.Ag, Dr. KH. Isyroqun Najah Ahmad M.HI,

dan KH. Syihabuddinal-Hafidz; yang tentu berkat bimbingan rohani dan doa-doanya penulis dapat melaksanakan studi ini dengan baik. Untuk Ayah, Ibu, dan kedua mertua; Abah dan Ummah, terima kasih juga saya ucapkan untuk *panjenengan* semua yang juga telah memberikan dukungan dan semangat yang luar biasa kepada penulis dalam masa studi dan juga dalam proses merampungkan kaya ini. Untuk istriku; Hilya, dan buah hatiku; Hadijah, karya ini adalah bukti jerih payahku dalam belajar. Semoga ini adalah awal yang baik untuk berkarya.

Penulis sangat menyadari bahwa penulisan naskah ini tidak jauh dari kekurangan. Karena itu, segala bentuk saran, kritik, dan arahan yang membangun akan penulis terima untuk perbaikan arah kajian ke depannya.

Malang, 10 Oktober 2020

Mukhammad Nur Hadi

PENGANTAR PAKAR

-- Ro'fah, PhD --

Pusat Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga

Penyandang disabilitas merupakan salah satu kelompok sosial yang dalam konteks budaya manapun mengalami marjinalisasi dan diskriminasi di hampir semua aspek kehidupan. Perbedaan kondisi fisik, sensorik, mental maupun intelektual secara budaya dikonstrusikan negatif; tidak saja dianggap berbeda tetapi juga kurang, rusak, atau tidak normal, dan tentu saja, sebagai sebuah konstruksi sosial, pandangan ini tercermin lebih jauh dalam tatanan dan struktur masyarakat.

Dalam Islam, Al Qur'an dan Hadith sebagai sumber hukum , memuat perspektif yang beragam terkait disabilitas. Secara umum berbagai penelitian misalnya memandang sikap netral bahkan positif Islam terhadap kelompok ini, dengan argumen utama bahwa manusia merupakan entitas spiritual bukan fisik (Bazna & Hatab, 2005, Rispler-Chaim 2007). Namun tentu saja bagaimana sumber doktrin dipahami; bagaimana ayat ditafsirkan dan bagaimana muslim bertindak merupakan proses sosial yang tidak terlepas dari konteks budaya. *Mufassir* dan *fuqoha mengkonseptualisasikan* disabilitas cukup beragam dan bagaimana Muslim memperlakukan penyandang disabilitas di sepanjang sejarah dan konteks budaya juga beragam, dan tidak sepenuhnya sejalan dengan spirit netralitas Al Quran (Miles, 2010)

Seiring dengan pemahaman dan cara pandang baru terkait disabilitas yang mengedepankan isu hak (*right-based approach*) dan struktur sosial yang tidak berpihak, maka produk perundangan klasih (*fiqh*) maupun hukum positif dinilai mengandung bias normalisme yang memposisikan penyandang disabilitas secara tidak adil. Dengan kata lain, hukum merupakan produk dari sistem dan struktur sosial yang disusun tanpa mempertimbangkan kebutuhan dan rasa keadilan penyandang disabilitas. Isu tentang aksesibilitas hukum dan peradilan, perwalian - karena difabel dianggap tidak memiliki kecakapan hukum atau tidak bisa menjadi subyek hukum -, dan hak beribadah merupakan beberapa isu yang banyak dimunculkan para aktivis dan pemerhati isu disabilitas. Kondisi ini tentu memberikan tantangan bagi para akademisi dan praktisi hukum untuk meninjau kembali pemahaman, penafsiran dan praktek hukum dan perundangan agar dapat memenuhi rasa keadilan masyarakat, terutama penyandang disabilitas.

Disinilah letak penting buku ini. Melalu pembedahan nalar hukum para penghulu dalam menafsirkan pasal dalam KHI tentang saksi dan wali nikah bagi tuna rungu, penulis dengan tajam memotret upaya praktisi hukum menegosiasikan kepatuhan (*compliance*) terhadap sumber dan rujukan hukum yang berlaku serta rasa keadilan dan upaya pemenuhan hak penyandang disabilitas; menegosisikan normativisme hukum dan realitas sosial. Penulis menelusuri lebih jauh nalar hukum para penghulu pada konteks lebih luas yakni paradigma penalaran yang kemudian menyentuh perdebatan yang tak pernah usai mengenai legalitas berbagai sumber hukum dalam praktek hukum di Indonesia (*fiqh* atau KHI?) dan juga refleksi kritis mengenai sistem hukum Indonesia.

Dalam riuhnya diskusi tentang disabilitas, namun juga masih minimnya kajian akademik terkait disabilitas dalam hukum Islam, buku ini jelas memberikan kontribusi penting. Jika NU

sudah menerbitkan Fiqh Penguatan Penyandang Disabilitas dan Muhammadiyah sedang finalisasi *Fiqh* Difabel, maka buku ini merupakan pioner di Indonesia yang secara spesifik mengangkat isu disabilitas dan fikih dalam perkawinan. Selamat menikmati.

Dari heningnya malam Purwomartani, Sleman, DIY
3 November 2020

Ro'fah, PhD

DAFTAR ISI

Halaman Judul iii
Balik Judul iv
Prakata..... v
Pengantar Pakar viii
Daftar Isi vii
BAB I
PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Nalar Hukum 12
C. Sistematika Buku..... 20
BAB II
FIKIH WALI DAN SAKSI NIKAH 22
A. Wali Nikah dalam Kajian Fikih 22
1. Makna Wali Nikah 22
2. Eksistensi Wali dalam Pernikahan 27
3. Syarat-syarat Wali Nikah 31
4. Berpindahnya Hak Perwalian..... 35
B. Saksi Nikah dalam Kajian Fikih..... 38

BAB III
HUKUM ISLAM DAN ISU DISABILITAS 44
A. Ragam Makna Disabilitas 44
1. Sejarah Istilah Disabilitas..... 45
2. Makna Disabilitas di Indonesia..... 48
3. Makna Disabilitas dalam Kajian Islam 50
B. Kecakapan Hukum Penyandang Disabilitas 55
C. Disabilitas dalam Perkawinan 61
1. Benarkah Disabilitas dalam Perkawinan Tenggelam?..... 61
2. Wali dan Saksi Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam 69
BAB IV
POTRET NALAR HUKUM PENGHULU
ATAS HAK WALI DAN SAKSI NIKAH
PENYANDANG DISABILITAS 77
A. Sejarah dan Dinamika Otoritas Penghulu 77
B. Persepsi Penghulu atas Isu Disabilitas 84
C. Nalar Interpretasi Penghulu..... 88
1. Aspek Bahasa..... 90
2. Aspek Historis..... 99
3. Aspek Sosiologis..... 102
BAB V
PERSPEKTIF DAN PARADIGMA PENALARAN
HUKUM PENGHULU 114
A. Melacak Dua Perspektif Penalaran Hukum 115
1. Sistem Hukum Islam: Sebuah Internalisasi
Perspektif Penalaran..... 115

2. Melacak Perspektif Penstudi Hukum 123
B. Melacak Paradigma Penalaran Hukum 127
1. Tiga Paradigma Penalaran Hukum Penghulu 129
2. Normativistik sebagai Paradigma Penalaran Dominan..... 141
BAB VI
MENIMBANG ETIKA DAN LOGIKA DALAM
PENALARAN HUKUM PENGHULU: REFLEKSI TEORETIS . 154
A. Memprioritaskan Hak Personal..... 154
B. Fikih sebagai Refleksi Nilai Ilahiah 160
BAB VII
PENUTUP..... 171
A. Kesimpulan 171
B. Rekomendasi 173

DAFTAR PUSTAKA 174
INDEKS.....
BIODATA PENULIS .....

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

BAB 1
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ide penulisan ini berawal dari beberapa pasal dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang dianggap bermasalah terhadap isu-isu disabilitas. Dugaan ini cukup beralasan. Faktanya pada perkembangannya, apa yang dituliskan dalam KHI terlihat tidak lagi relevan. Bahkan bisa saja itu menimbulkan polemik di kemudian hari.

Setidaknya, dalam KHI ada empat pasal yang menyinggung tentang isu-isu disabilitas. *Pertama* adalah tentang pembatasan hak wali nikah penyandang disabilitas wicara dan tuli di pasal 22. Dalam pasal itu dijelaskan bahwa;

> "Apabila wali nikah yang paling berhak, urutannya tidak memenuhi syarat sebagai wali nikah atau oleh karena wali nikah itu menderita tuna wicara, tuna rungu, atau sudah udzur, maka hak menjadi wali bergeser kepada wali nikah yang lain menurut derajat berikutnya."

Kedua, berkaitan dengan pembatasan hak saksi nikah tuli di pasal 25. Di sini lagi-lagi pertimbangan kesempurnaan fisik ditempatkan sebagai standar kelayakannya. Bunyi lengkap klausul pasal 25 itu adalah;

> "Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, *aqil balig*, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli."

Dua pasal yang lain, pasal 57 dan pasal 116, konten pasalnya lebih menyinggung pada kondisi disabilitas pasangan yang bisa digunakan sebagai pembenaran untuk melakukan poligami atau mengajukan talak. Pasal 57 menempatkan seorang istri penyandang disabilitas fisik, penyandang penyakit yang sulit disembuhkan, atau yang rahimnya tidak subur (mandul) menjadi salah satu alasan yang absah dan mungkin kuat untuk mengajukan poligami.

> "Pengadilan Agama hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristri lebih dari seorang apabila: (a) istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai istri; (b) istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; (c) istri tidak dapat melahirkan keturunan."

Adapun pasal 116 yang menguraikan motif pengajuan perceraian menempatkan pasangan yang menyandang penyakit yang tidak bisa disembuhkan sebagai salah satu syarat pengajuan talak ke Pengadilan Agama. Detailnya lihat cuplikan berikut:

> "Perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan: ....(e) salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami atau istri;..."

Di antara keempat isu tersebut, dua pasal terakhir lebih mendominasi dalam kajian akademik. Penyebabnya karena kedua isu itu lebih berkorelasi dengan isu-isu gender yang akhir-akhir ini ramai diperbincangkan dalam diskursus akademik, terutama dalam isu-isu perkawinan. Beberapa hasil riset menunjukkan bahwa implementasi pasal ini justru bisa menelantarkan perempuan dan mencederai asas kesetaraan dan kerja sama dalam membangun rumah tangga.[1]

1 Beberapa contoh kajian terbaru tentang isu-isu ini bisa dirujuk pada; Ziba Mir-Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe and Kari Vogt *Gender and Equality in Muslim Family Law Justice and Ethics in the Islamic Legal*

Sementara itu, dua pasal sebelumnya yang membahas wali dan saksi nikah penyandang disabilitas agaknya cenderung dianggap tidak terlalu penting untuk dibahas secara mendalam. Hal ini bisa jadi karena kasus ini jarang terjadi dan atau jarang ditemukan di masyarakat. Padahal posisi wali dan saksi dalam pernikahan dalam praktik perkawinan Islam di Indonesia merupakan syarat mutlak keabsahan nikah. Justru karena pentingnya wali dan saksi nikah, pasal 22 dan 25 dalam KHI idealnya dapat diketengahkan sebagai sebuah diskursus menarik untuk mempertanyakan kembali tentang benarkah dan mengapa penyandang disabilitas wicara dan rungu terbatasi haknya. Dua pasal inilah yang digunakan sebagai pijakan awal kajian ini.

Umumnya, isu wali dan saksi nikah dalam kajian fikih berbicara dua hal. Dalam topik wali nikah, fokus perdebatannya sering mengarah pada sah atau tidaknya perempuan menjadi wali nikah dan menikah secara mandiri maupun mewakili orang lain.[2]

Tradition (ed.)*,* cet. I (London: I.B.Tauris, 2013); Judith E. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law: Themes in Islamic Law,* cet. I (Cambridge: Cambridge Universitty Press, 2008); dan Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani, and Jana Rumminger (ed.), *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition,* cet. I (London: Oneworld Publications, 2015). Dua buku yang berupa kumpulan tulisan itu, intinya, mengusung narasi perjuangan terhadap kelompok perempuan perempuan yang sering dinferioritaskan.

2 Beberapa kajian yang menyinggung topik ini antara lain; Megi Saputra*,* "Pandangan Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Yogyakarta Tentang Penghulu Wanita", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2019), Muhammad Masrur Rum, "Pandangan Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Penghulu Wanita", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2018), dan Saidah Nafisah, "Eksistensi Penghulu Wanita di Indonesia Dalam Perspektif Hukum Islam"*, Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2016). Kajian yang cukup segar dan menarik tentang hal ini bisa dirujuk pada buku Marzuki Wahid, Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia, cet. I (Cirebon: Institut Studi Fahmina, 2014).

Sementara dalam topik saksi nikah, kajian lebih mengarah pada keabsahan perempuan sebagai saksi nikah dan urgensi kehadiran saksi dalam pernikahan.[3] Dari sini penulis memahami bahwa hal ini mengindikasikan minimnya kajian terhadap isu disabilitas pada wali dan saksi nikah.

Walaupun kajian disabilitas atas dua isu tersebut diangap minim, kabar baiknya di Indonesia sudah ada beberapa kajian yang khusus memotret isu disabilitas dalam hukum Islam. Dalam kurun waktu satu dekade terakhir, setidaknya ada tiga kajian yang bisa dianggap memberikan sumbangsih pemikiran yang *fresh* dalam kerangka hukum Islam di Indonesia.

Sejauh ini, sepertinya hanya Nahdahtul Ulama (NU) sebagai satu-satunya ormas Islam yang merespons isu disabilitas dalam bentuk kajian ilmiah. Respons itu terwujud dalam bentuk buku yang berjudul *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas.* Ini adalah hasil kerja sama yang apik antara Pengurus Besar Nahdatul Ulama (PBNU) dengan Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya Malang. Isu-isu yang disampaikan dalam buku ini hampir mencakup segala dimensi kehidupan, seperti bidang ekonomi, sosial, hukum, hingga perkawinan. Walaupun dalam buku itu telah dipaparkan isu-isu diskriminasi dalam perkawinan pada

3 Beberapa kajian terkait hal ini yang bisa dirujuk antara lain: Wardian, Saksi Wanita Menurut Asghar Ali Enginer dan Relevansinya Dalam Akad Nikah" ", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2003), Yuslam Chanafi , "Saksi Perempuan Menurut Yusuf Al-Qardhawi dan Amina Wadud", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2007), Awwalul Hijriyah, "Saksi Dalam Pernikahan Menurut Pandangan Mazhab Maliki", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2010), Abdul Rohman, "Analisis Pendapat Ibnu Hazm Tentang Saksi Perempuan Dalam Pernikahan", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Walisongo Semarang (2016), dan Asri Latifah, "Kehadiran Saksi Pada Saat Akad Nikah dan Implikasi Hukumnya:Studi Analisis Pendapat As-Sarakhsiy dan Ibnu Rusyd Al-Qurtubiy", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (2017).

kelompok penyandang disabilitas, NU tampaknya masih belum menyentuh atau bahkan mengeksplorasi isu wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas.[4]

Berbeda dengan NU, Muhammadiyah kelihatannya justru agak sedikit terlambat dibanding NU untuk merespons ini. Tindak lanjut hasil keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015 tentang rencana program Bidang Tarjih dan Tajdid, dan Bidang Pemberdayaan Masyarakat, justru baru direspons tiga tahun kemudian pasca Muktamar ketika NU sudah berhasil me-*launching* buku barunya.[5]

Sebelum kedua ormas Islam tersebut melakukan kajian, ternyata penelitian lain dengan orientasi yang sama pernah dilakukan oleh para pakar hukum Islam di Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Hal yang menarik dari kajian yang dilakukan oleh beberapa dosen ini adalah

4 Lihat selengkapnya kajian fikih difabel ini di buku yang ditulis oleh Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya, *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas,* cet. I (Jakarta:Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018). Khusus untuk isu-isu pernikahan pada buku ini, silakan cek dan lacak pada halaman 118-214. Tema yang dikaji meliputi, perceraian, hak waris, hak asuh anak, *kafa'ah*, nafkah, dan akad nikah pengantin disabilitas.

5 Muhammadiyyah juga turut melakukan respon terhadap isu disabilitas dengan menyelenggarakan *Workshop Fikih Difabel,* pada tanggal 2 Desember 2018. Kegiatan yang dilaksanakan di *Islamic Centre* Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta ini merupakan tindak lanjut dari hasil keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tahun 2015 tentang rencana program Bidang Tarjih dan Tajdid, dan Bidang Pemberdayaan Masyarakat. Lihat selengkapnya di "Majelis Tarjih dan MPM Adakan Workshop Fikih Difabel",www.suaramuhammadiyah.id/2018/12/03/majelis-tarjih-dan-mpm-adakan-workshop-fikih-difabel/, akses 1 November 2019. Untuk melihat lengkapnya materi yang disampaikan, silahkan cek dan unduh file melalui *link* berikut; "Kumpulan Makalah Acara Workshop Fikih Difabel", https://tarjih.or.id/kumpulan-makalah-acara-workshop-fikih-difabel-ahad-02-desember-2018/, akses 1 November 2019.

adanya beberapa tawaran kajian epistemologis yang diproyeksikan sebagai solusi untuk mewujudkan fikih inklusi. Kajian ini sebenarnya juga telah mencoba memotret kasus disabilitas dalam hukum Islam, tetapi objek kajiannya masih terbatas pada fikih ibadah.[6]

Upaya ratifikasi pemerintah terhadap Konvensi Mengenai Hak-Hak Penyandang Disabilitas*(Conventionof The Rightsof Person WithDisabilities)*, yang tewujud melalui Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2011 dan kemudian dipertegas dengan lahirnya Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016, idealnya bisa menjadi tonggak baru bagi berbagai aturan hukum dan kajian-kajian hukum di Indonesia. Respons nyata keberpihakan pemerintah terhadap kelompok penyandang disabilitas itu seyogyanya bisa dipahami sebagai pijakan untuk bagaimana agar para pemegang otoritas memahami nalar hukum sehingga bias-bias nalar akibat tidak ter-*cover*-nya objek maupun subjek hukum bisa secara gradual tersubstitusi. Pada konteks inilah perlu dipertegas kembali bahwa isu tentang penguatan hak penyandang disabilitas dalam perkawinan, khususnya pada kasus wali dan saksi nikah, penting untuk ditelaah secara mendalam, baik dalam wilayah normatif maupun empiris.

Dinamika wacana penguatan hak wali dan saksi nikah penyandang disabilitas ini tentu tidak bisa lepas dari campur tangan praktisi hukum yang bergelut langsung dengan perkembangan isu ini. Di sini, hakim dan penghulu sebagai partisipan hukum adalah dua pengawal yang

6 Ro'fah (ed.), *Fikih (Ramah) Difabel,* cet. I (Yogyakarta: Q-Media, 2015). Tulisan tentang kajian epistemologi ini bisa dilacak pada tulisan Ro'fah; *"Mengikis Bias Normalisme dalam Fikih: Upaya Menuju Fikih Ramah Difabel* dan tulisan Fathurrohman GF; *"Merumuskan Fikih Inklusi yang Responsif terhadap Kelompok Disabilitas"*. Sedangkan tulisan tentang kajian disabilitas pada fikih ibadah bisa merujuk pada tulisan Fuad Mustafid; *"Problematika Kaum Difabel Dalam Beribadah: Melacak Pandangan Fuqoha' Tentang Bacaan-bacaan Shalat Bagi Penyandang Difabel Wicara",* Nurdhin Baroroh; *"Shalat di Atas Kursi Bagi Penyandang Disabilitas: Sudut Pandang Aspek Hukum dan Filsafat Hukum",* dan tulisan Sri Wahyuni; *"Shalat Menggunakan Diapers"*.

berperan atas gerak wacana hukum Islam di dua isu tersebut. Mengapa? Karena merekalah yang dalam menjalankan profesinya bersinggungan langsung dengan isu itu. Namun, di antara hakim dan penghulu, yang kelihatannya memiliki kedekatan lebih dengan dinamika isu ini adalah penghulu.

Ada dua alasan mengapa penghulu dianggap lebih dekat dan berkorelasi erat dengan isu ini. *Pertama* adalah karena objek wilayah kewenangan hakim dan penghulu. Dalam sejarahnya, otoritas penghulu dalam mengawal hukum Islam saat era kerajaan Islam di nusantara diakui secara penuh, terutama kerajaan-kerajaan Islam di Jawa. Saat itu, posisi penghulu yang berfungsi sebagai wakil raja dalam urusan keagamaan dalam hal pengelolaan masjid, perkawinan, waris, hingga dakwah tampak semakin menandakan bahwa peran penghulu dalam mengawal perkembangan wacana hukum Islam tidak bisa diabaikan. Melalui otoritasnya, penghulu bisa dengan mudah melakukan interpretasi pembaharuan hukum untuk kemaslahatan publik, entah karena intervensi politik atau tidak. Sederhananya, penghulu adalah instrumen kerajaan dalam membentuk dan merespons wacana hukum.[7]

Sebab itulah istilah penghulu saat itu lebih diarahkan pada ulama yang memiliki peran utama sebagai pelaksana bidang agama dan juga sebagai hakim peradilan yang berkaitan dengan hukum Islam.[8] Penggunaan istilah ini terekam dalam sejarah. Dulu, pada

7 Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Penghulu pada Masa Kolonial Belanda", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.10:2, (2003), hlm. 180.

8 Ibnu Qoyim Isma'il, *Kiai Penghulu Jawa di Masa Kolonial,* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hlm. 64-65. Pada masa kerajaan Demak, seorang penghulu mengemban tiga bidang sekaligus, yaitu pemimpin negara atau pemerintahan, pemimpin militer, dan pemimpin agama. Untuk mempermudah kinerjanya, di setiap bidang itu raja dibantu oleh tiga orang, yaitu patih sebagai perdana menteri yang mengomandani urusan pemerintahan, adipati sebagai pemimpin militer, dan penghulu yang berfungsi sebagai pemimpin agama. Lihat selengkapnya di

masa kerajaan Demak, seorang raja mengemban tiga bidang sekaligus, yaitu pemimpin negara atau pemerintahan, pemimpin militer, dan pemimpin agama. Ini jelas kerja berat dan tidak mudah. Nah, untuk mempermudah kinerjanya, di setiap bidang itu raja dibantu oleh tiga orang, yaitu patih sebagai perdana menteri yang mengomandani urusan pemerintahan, adipati sebagai pemimpin militer, dan penghulu yang berfungsi sebagai pemimpin agama.

Lalu, apakah peruntukan istilah penghulu saat ini masih tetap relevan dengan tugas yang diemban oleh penghulu di masa kerjanya? Yang terjadi saat ini ada pembagian wilayah kewenangan di mana peran penghulu semakin sempit. Kali ini peran penghulu dalam hal perkawinan lebih spesifik pada perkara nikah dan rujuk saja; termasuk wakaf. Di luar masalah itu, penghulu hanya menjadi tempat curhat. Sedangkan selebihnya, talak, waris, dan poligami berada di wilayah kewenangan hakim.

Kedua adalah karena penghulu memiliki kedekatan yang lebih dengan masyarakat. Hal ini karena dalam melaksanakan tugasnya, para penghulu sering kali bekerja sama dengan ulama. Bahkan menariknya, menurut Nurlaelawati, mereka lebih cenderung menganggap diri mereka sebagai penjaga syariat atau ulama daripada sebagai pegawai negara.[9] Ini unik karena sejatinya mereka adalah pejabat publik. Oleh karena itu, tidak salah jika penghulu terkesan lebih mendapatkan tempat di masyarakat sehingga ia bisa lebih berperan dan berkontribusi di masyarakat. Berbeda halnya dengan hakim yang tampak lebih formalistik dan berjarak di masyarakat.[10]

Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Pengulu pada Masa Kolonial Belanda", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.10:2, (2003), hlm. 180.

9 Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition, and Identity: The Kompilasi Hukum Islam andLegal Practice in the Indonesian Religious Courts,* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), hlm.189.

10 Ahmad Thoabi Kharlie, "Modernisasi, Tradisi, dan Identitas: Praktik Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Studia Islamika,* Vol. 18:1 (2011), hlm.187.

Ini merupakan indikasi awal bahwa para penghulu memiliki peran penting dalam memantau perkembangan wacana perkawinan Islam.

Pemerintah sendiri sebenarnya sudah mengatur tentang peran apa saja yang dapat diambil oleh penghulu dalam mengawal pengembangan wacana hukum Islam. Ini tertera pada Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62/M.PAN/6/2005 tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya. Dalam aturan itu jelas kalau penghulu memperoleh tugas penting untuk terus memantau dinamika wacana hukum keluarga Islam kontemporer. Sederhananya dalam bidang perkawinan penghulu berperan dalam melakukan, pelayanan, konsultasi, penasihatan, hingga memberikan fatwa terkait nikah dan rujuk.

Sementara itu, dalam pengembangan kepenghuluan, pengkajian masalah hukum munakahat yang meliputi *bahsū al-masā'il munākaḥāt* dan *aḥwal asy-syakhṣiyyah* dan *aḥwāl asy-syakhṣiyyah* dan penyusunan kompilasi fatwa hukum munakahat merupakan beberapa di antara tugas penting yang berkaitan dengan pengembangan kajian wacana hukum keluarga Islam dam merespons isu-isu kontemporer. Di sini juga jelas terlihat bahwa penghulu memegang peran penting sebagai inisiator isu-isu terbarukan tentang hukum perkawinan Islam. Sehingga, segala kemungkinan isu hukum terbaru, termasuk wali nikah dan saksi nikah disabilitas, tentu juga menjadi kewenangannya.[11]

Atas dasar itu, pemahaman hukum penghulu berperan penting dalam membangun karakter konfigurasi wacana hukum keluarga Islam di era kontemporer yang lebih berpihak, terutama pada isu-isu minoritas seperti isu disabilitas. Oleh karenanya, pergerakan atau pergeseran perspektif dalam ijtihad penghulu

11 Selengkapnya tentang tugas ini bisa dilihat pada Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya pasal 1 dan pasal 4 yang secara khusus mengaskan tugas pokok penghulu.

sangat dibutuhkan sebagai media hukum untuk beradaptasi dengan pandangan dunia yang baru. Dalam konteks ini, bisa jadi penghulu dalam membangun perspektif itu dipengaruhi oleh mazhab tertentu. Walaupun terkadang kondisi demikian membuat penstudi hukum, maksudnya penghulu, menutup diri dalam merespons isu-isu lain[12] yang tidak terbahas secara responsif dalam mazhab. Apapun itu, yang jelas bangunan nalar hukum penghulu adalah pijakan awal ke mana arah hukum itu berpihak, apakah akan mengukuhkan nalar yang responsif emansipatoris atau sebaliknya. Ini yang harus diperhatikan.

Melacak nalar hukum penghulu akan bermuara pada beberapa aspek, yaitu sudut pandang atau perspektif penalaran, jenis interpretasi dalam penalaran, dan paradigma penalaran. Tiga aspek ini setidaknya bisa mengarahkan kajian ini pada bagaimana para penghulu menggunakan perspektifnya sebagai partisipan hukum, bagaimana para penghulu membangun kerangka nalar hukumnya, dan seperti apa konfigurasi paradigma yang dihadirkan. Pelacakan inilah yang akan melibatkan secara detail dan runtut logika berpikir dan kemampuan penafsiran, pemahaman, dan penalaran para penghulu terhadap teks-teks hukum.

Secara khusus, penelitian ini memilih kota Malang sebagai tempat risetnya. Dipilihnya kota ini sebagai tempat penelitian dilatari oleh beberapa alasan. *Pertama,* di tahun 2012 kota Malang telah dikukuhkan sebagai pelopor kota inklusi. Predikat ini didasarkan pada data penerimaan siswa penyandang disabilitas di sekolah umum.[13] Meskipun predikat ini masih dalam wilayah

12 Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Nalar Ijtihad: Isu-isu Penting hukum Islam Kontemporer di Indonesia,* cet. I (Jakarta: Ciputat Press, 2002), hlm. 114-115.

13 "Malang Jadi Pelopor Kota Inklusi", https://surabaya.tribunnews.com/2012/12/05/ malang-jadi-pelopor-pendidikan-inklusi, akses 10 Januari 2020. Lihat juga pada *link* ini "Tambah Sekolah Layak Inklusi", https://radarmalang.id/tambah-sekolah-layak-inklusi/ tentang perkembangan sekolah

pendidikan, setidaknya pemberian predikat kota inklusi menjadi salah satu indikasi kuat bahwa nalar kesetaraan dan keberpihakan publik terhadap kelompok tersebut sudah mulai dimunculkan oleh pemerintah setempat.

Kedua, kota Malang sejak tahun 2014 berkomitmen untuk mewujudkan kota inklusi. Walaupun wujud rencana kota ini masih terbatas pada proyek fisik, tetapi patut diapresiasi dan dipertimbangkan. Apalagi komitmen itu terwujud melalui Perda Nomor 2 Tahun 2014 yang juga telah mencakup pelayanan publik ramah disabilitas.[14]

Ketiga, selain kedua hal di atas, alasan pentingnya adalah bahwa di kota Malang ada salah satu penghulu KUA di kota Malang yang pernah menikahkan sepasang pengantin dengan wali nikah penyandang disabilitas rungu.[15] Ini menunjukkan pentingnya penelusuran nalar hukum para penghulu terhadap kasus wali nikah penyandang disabilitas, meskipun nanti arah kajiannya juga mengarah pada topik saksi nikah penyandang disabilitas yang secara esensial berkorelasi erat dengan isu wali nikah.

Sebelum mengarah lebih jauh, hal penting yang perlu diperjelas dan dipertegas di sini adalah konsistensi penggunaan istilah. Pada konteks kajian ini, penulis memilih untuk menggunakan istilah "penyandang disabilitas" daripada istilah "difabel" untuk menyebut wali nikah yang tunarungu dan tunawicara dan saksi nikah yang tunarungu. Alasannya, karena istilah "penyandang disabilitas" adalah satu-satunya istilah resmi yang digunakan dalam Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas,

menuju sekolah layak inklusi, akses 10 Januari 2020.

14 "Malang Targetkan Menjadi Kota Inklusif", https://republika.co.id/berita/nfbqsw/malang-targetkan-menjadi-kota-inklusif, akses 15 Januari 2020.

15 Wawancara dengan MS, Penghulu KUA Kecamatan Sukun, Kota Malang, Jawa Timur, tanggal 24 Januari 2020.

meskipun pada kenyataannya di dunia akademik, sebagaimana temuan Maftuhin, istilah "difabel" lebih banyak digunakan.[16]

Berdasarkan uraian di atas, ada dua pokok masalah yang akan digali dalam penelitian ini. *Pertama* adalah mengenai bagaimana para penghulu KUA kota Malang memahami dan menafsirkan ketentuan tentang syarat wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas. Di bagian ini tentu yang menjadi sumber pengamatannya adalah bagaimana ketentuan KHI dan fikih diposisikan oleh mereka. Salah satu pertanyaan penting yang layak dikemukakan adalah apakah keduanya diposisikan secara dialektik atau kontestasi. Oleh karena akan ditemukan sebaran jawaban yang berbeda, maka fokus masalah *kedua* akan menggali mengenai mengapa terjadi perbedaan pemahaman dan apa pendekatan serta paradigma yang digunakan dalam memahami dan menafsirkan ketentuan tersebut. Di bagian ini akan terungkap perspektif hingga paradigma yang dilibatkan oleh penghulu. Keduanya dianggap menjadi pemicu utama bagaimana pola pemahaman dan penafsiran terkonstruksi.

B. Nalar Hukum

Apa itu nalar hukum dan apa pentingnya mengkaji ini? Penalaran adalah kegiatan akal budi dalam memahami makna setiap term dalam suatu proposisi, menghubungkan suatu proposisi dengan proposisi lain dan menarik kesimpulan atas dasar proposisi-proposisi tersebut. Sederhananya penalaran adalah sebuah bentuk pemikiran yang bisa berupa pengertian atau konsep dan proposisi atau pernyataan.[17] Maka pemahaman, pendapat, pemikiran, atau pernyataan hakim maupun penghulu juga bagian dari penalaran.

16 Lihat selengkapnya tentang sebaran penggunaan istilah ini di Arif Maftuhin, "Mengikat Makna Diskriminasi", *Inklusi: Jurnal of Disability Studies,* Vol. 3:2 (Desember 2016), 146-145.

17 Urbanus Ura Weruin, "Logika, Penalaran, dan Argumentasi Hukum",*Jurnal Konstitusi,* Vol. 14: 2 (Juni 2017), hlm. 381

Dalam wilayah hukum, penalaran hukum adalah bentuk penerapan prinsip-prinsip berpikir lurus (logika) dalam memahami prinsip, aturan, data, fakta, dan proposisi hukum. Di sini, logika dipahami secara lebih sempit yakni sebagai ilmu tentang penarikan kesimpulan secara valid dari berbagai data, fakta, persoalan, dan proposisi hukum yang ada. Maka istilah penalaran hukum sejatinya tidak menunjukkan bentuk penalaran lain di luar logika, melainkan penerapan asas-asas berpikir dari logika dalam bidang hukum itu sendiri.[18] Logika dalam ilmu hukum juga dapat dideskripsikan sebagai transmisi kebenaran (*transmission of the truth),*[19] walaupun tidak dapat disangkal jika dalam setiap argumen atau penafsiran hukum yang secara logika benar terkadang juga memiliki konklusi yang benar dan salah.[20]

Pola penalaran hukum berkaitan erat dengan sudut pandang atau perspektif dari subjek yang melakukan penalaran hukum. Mengelaborasi keduanya akan bermuara pada orientasi berpikir yuridis yang termanifestasi dalam bentuk atau model penalaran dalam disiplin hukum. Inilah yang kemudian dikenal sebagai aliran filsafat hukum. Inilah yang kemudian menjadi latar belakang subjektif dari kerangka orientasi berpikir secara yuridis.[21] Oleh karena itu, ada dua sudut pandang dalam penalaran hukum, sebagaimana pernyataan Shidarta, yaitu, *pertama,* sudut pandang keluarga sistem hukum *(parent legal system),* dan, *kedua,* sudut pandang penstudi hukum; partisipan *(medespeler)* dan pengamat *(teschouwer)*.[22]

Pengaruh perspektif melalui keluarga sistem hukum ini bisa mengacu pada dua contoh utama sistem hukum di dunia, yaitu

18 *Ibid.b* hlm. 381-382

19 Jerzy Stelmach dan Bartosz Brozek, *Methods of Legal Reasoning,* (Dordrecht: Springer, 2016), hlm. 17.

20 *Ibid.,* hlm. 19.

21 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* cet. I (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm.126.

22 *Ibid.*

civil law dan *common law*. Bisa juga perspektif itu mengacu pada beberapa pembagian sistem hukum yang lain. David dan Brierly misalnya, seperti yang dikutip oleh Shidarta, mengkalsifikasi sistem hukum berdasar pada ideologi dan teknis hukum. Sehingga muncul model enam sistem hukum, yaitu *Roman Germanic, Common Law, Socialistic, Islamic, Hindu* dan *Jewish,* dan *Far East* dan *Black African.*[23]

Dalam konteks Indonesia, muncul sistem hukum yang berbeda. Dengan latar sejarahnya yang khas, beberapa sistem hukum lain yang turut menyumbang sudut pandang dalam penalaran hukum selain sistem hukum *civil law* adalah sistem hukum Islam dan sistem hukum adat. Ketiga sistem hukum itu merupakan corak sistem hukum yang diberlakukan dan diakui sejak Indonesia berada di bawah jajahan Belanda.[24]

Selain keluarga sistem hukum, posisi penstudi hukum juga berpengaruh dalam menentukan perspektif yang disajikan dalam penalaran hukum. Setidaknya ada dua kategori penstudi hukum,yaitu partsipan dan pengamat hukum. Partisipan adalah penstudi hukum sekaligus pengemban hukum *(rechtbe of enaar),* sedangkan pengamat hukum adalah penstudi hukum tetapi bukan pengemban hukum. [25]

Pengemban hukum sendiri terdiri dari dua kategori. *Pertama* adalah pengemban hukum teoritis yang meliputi; ilmuwan hukum, teoritisi hukum, filsuf hukum, dan termasuk para akademisi maupun para peneliti yang berkecimpung dalam bidang hukum.[26] *Kedua* adalah pengemban hukum praktis yang selalu menjadikan hukum

23 *Ibid.,* hlm 129.
24 Choky R. Ramadhan, "Konvergensi *Civil Law* di Indonesia dalam Penemuan dan Pembentukan Hukum", *Mimbar Hukum,* Vol. 30:2 (Juni 2018), hlm. 216.
25 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum*, hlm. 137-138.
26 *Ibid.,*hlm. 276.

positif sebagai pegangan. Mereka yang menjadi pengemban hukum praktis adalah mereka yang duduk di institusi bidang perundang-undangan, peradilan, bantuan hukum, dan pemerintahan umum.[27] Termasuk dalam hal ini adalah penghulu yang menduduki jabatan di pemerintahan umum, spesifiknya di bidang administrasi perkawinan.

Sementara itu, pengamat hukum adalah para penstudi hukum yang melakukan penalaran hukum dari sudut eksternal hukum dan sistem hukum positif di Indonesia. Mereka yang termasuk kelompok ini adalah sejarawan, sosiolog, antropolog, psikolog, dan lain-lain.[28]

Perbedaan sudut pandang inilah yang menentukan bagaimana perspektif nalar hukum itu dihadirkan oleh para penstudi hukum, baik pengemban maupun pengamat hukum. Jika para pengemban hukum praktis tidak bisa terlepas sama sekali dengan aturan hukum positif yang berlaku, maka tidak demikian dengan pengemban hukum teoritis. Para pengemban hukum teoritis lebih berpegang erat pada disiplin hukum, namun bukan berarti mereka terlepas secara penuh dari pengaruh hukum positif. Sementara para pengamat justru bebas dan tidak terikat dengan aturan hukum positif. Mereka melakukan penalaran hukum dengan keilmuan yang digunakan di luar rumpun ilmu hukum. Tentu saja pendekatan ini akan menghasilkan hasil pembacaan yang unik, entah berupa tawaran perspektif penyelesaian atau kritik hukum.

Selain perspektif di atas, mengamati penggunaan metode interpretasi juga merupakan bagian inheren dalam penalaran hukum. Ini karena penentuan dan pemilihan metode interpretasi akan berkorelasi dengan perspektif yang dihadirkan.

Merujuk pada pendapat Shidarta, secara garis besar ada dua kategori jenis interpretasi hukum, yaitu interpretasi hukum berbasis pendekatan teks *(the textualist approach)* dan tujuan *(the purposive*

27 *Ibid.*,hlm. 284.
28 *Ibid.*,hlm. 257.

approach/focus on purpose). Jenis interpretasi yang masuk pada kategori pendekatan berbasis teks adalah penalaran gramatikal dan otentik (subsumptif). Sedangkan, jenis interpretasi yang masuk pada kategori kedua adalah teleologis (sosiologis), sistematis (logis), historis (subjektif), komparatif, futuristis (antisipatif), restriktif, dan ekstentif.[29] Berbeda dengan Shidarta, Achmad Ali justru menempatkan interpretasi sistematis dan historis masuk pada kategori interpretasi yang berbasis pendekatan teks dan selebihnya masuk pada kategori kedua.[30] Mukti Arto juga memasukkan interpretasi *argumentum peranalogian (qiyas)* dan interpretasi *agumentuma contrario (mafhūm mukhālafah*) sebagai bagian dari jenis interpretasi.[31] Namun, ia tidak menentukan apakah keduanya berbasis teks atau tujuan.

Pertama adalah interpretasi otentik (subsumptif). Praktiknya lebih bertumpu pada bunyi teks. Ini agaknya tepat untuk digunakan dalam menafsirkan hukum yang berkaitan dengan hubungan legalitas hukum di mana diperlukan kepastian hukum.[32] Batasan-batasan yang dicantumkan dalam peraturan yang biasanya diletakkan pada bagian penjelasan *(memorie van toelichitng),* rumusan ketentuan umumnya, maupun dalam salah satu rumusan pasal lainnya, juga harus diperhatikan.[33] Interpretasi ini setidaknya sesuai dengan kaidah usul yang berbunyi:

الأصل في الكلام الحقيقة[34]

29 *Ibid.,* hlm. 171.
30 Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum,* cet. II (Jakarta: Kencana, 2015), hlm.183.
31 Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan: Penerapan Penemuan Hukum, Ultra Petita dan Ex Officio Hakim Secara Proporsional,* cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 272-275.
32 *Ibid*., hlm. 260.
33 Shidarta*, Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 169.
34 Aḥmad Muḥammad az-Zarqā, *Syar*ḥ *al-Qawāid al-Fiqhiyyah,* cet. II, (Damaskus: Dār al-Qalam), hlm. 133.

"Hukum asal dari arti kalimat adalah arti yang sebenarnya"

Kedua adalah interpretasi gramatikal *(lafẓiyyah);* fokus pada bahasa yang digunakan dalam teks-teks hukum. Pembaca hukum memahami kosa kata dan rasa bahasa yang hidup ketika hukum tersebut dibuat. Artinya, walaupun fokus pada segi kebahasaan, ia sebenarnya hendak memahamkan pembaca hukum terhadap isi dan maksud yang terkandung secara tidak tekstual.[35] Hal ini senada dengan kaidah berikut.

العبرة في العقود للمقاصد والمعان لاللألفاظ[٣٦]

"Yang dijadikan pegangan dalam akad adalah maksud dan maknanya, bukan lafaz dan susunan redaksinya".

Ketiga adalah interpretasi teologis atau sosiologis; yaitu lebih melihat kepada tujuan dibentuknya hukum. Hukum dikonsepsikan sebagai alat rekayasa sosial untuk membangun masyarakat. Hukum juga dilihat bagaimana ia bisa merealisasikan misinya dengan berdasar prinsip-prinsip universal hukum, seperti lima nilai kebutuhan dasar kehidupan *(maqāṣid asy-syarī'ah).*[37] Tegasnya, interpretasi ini bekerja berdasarkan tujuan kemasyarakatan.[38]

Keempat adalah interpretasi sistematis. Sesuai namanya, jenis interpretasi ini bekerja dengan cara kerja filsafat sistem. Artinya, hukum diasumsikan sebagai suatu kesatuan sistem yang saling berkaitan, saling mempengaruhi, saling melengkapi, dan tidak saling bertentangan. Pada interpretasi ini, pembaca hukum harus bisa melakukan kerja *cross-reference*, yaitu pembacaan secara detail terhadap aturan-aturan lain yang berkaitan.[39]

35 Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam,* hlm. 261.
36 az-Zarqā, *Syar*ḥ *al-Qawāid al-Fiqhiyyah,* hlm. 55
37 *Ibid.,* hlm 265.
38 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 168.
39 Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam,* hlm. 262.

Kelima adalah interpretasi historis. Fokus utama yang menjadi basis interpretasi ini adalah sejarah atau latar belakang terbentuknya sebuah aturan. Dengan melihat secara holistik dan komprehensif, pembaca hukum akan mampu memahami dan menghadirkan interpretasi secara kontesktual untuk menghindari hasil interpretasi yang *a historis.*[40] Melalui cara ini, maksud dan ilat hukum yang terkandung di dalam teks dapat diketahui. Interpretasi historis ini bisa menjadikan pembaca hukum menemukan pergeseran makna dan ilat. Ini salah satu fungsinya. Di sisi lainnya, interpretasi historis juga digunakan untuk melihat sejauh mana fikih dilibatkan. Ini karena ketika penghulu memahami fikih sebenarnya ia juga sedang melacak perdebatan fikih yang secara historis terekam dalam sejarah hukum Islam, termasuk sejarah penyusunan hukum.

Keenam adalah interpretasi komparatif. Cara kerja interpretasi ini adalah dengan membandingkan satu aturan hukum dengan aturan hukum yang lain. Tujuannya untuk menemukan dan memilih, dari hasil proses perbandingannya, yang terbaik *(istiḥsān)* dan tentu juga yang lebih sesuai dan lebih merealisasikan tujuan hukum untuk memberi perlindungan dan keadilan.[41] Kerja interpretasi ini dilakukan dengan membandingkan suatu peraturan pada suatu sistem hukum dengan peraturan lain dari sistem hukum yang lain.[42] Penalaran interpretasi ini, dalam konteks hukum Islam, dikenal dengan *muqāranah.*

Ketujuh adalah interpretasi futuristis. Interpretasi ini mengacu pada rumusan dalam rancangan undang-undang. Cara kerjanya adalah dengan melihat atau memahami pemikiran pembuat undang-undang ke depan.[43] Dengan cara ini, maksud dan cita-cita hukum bisa tercapai.

40 *Ibid.,* hlm. 263.
41 *Ibid.,* hlm. 267.
42 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 170.
43 Mukti Arto, *Penemuan Hukum Islam,* hlm. 268.

Kedelapan adalah interpretasi restriktif; membatasi cakupan suatu ketentuan tertentu. Praktiknya adalah dengan memberikan arti yang terbatas terhadap suatu kalimat dalam teks hukum. Tujuannya adalah untuk memelihara esensi suatu aturan hukum, bukan mempersempit makna hukum. Interpretasi jenis ini agaknya berguna untuk memberi perlindungan hukum terhadap objek hukum yang berupa hak individual atau hak asasi yang dilindungi hukum.[44] Bisa dikatakan bahwa tujuan yang hendak dicapai di sini adalah *maṣlaḥah ifradiyyah*.

Kesembilan adalah interpretasi ekstensif. Interpretasi ini berkebalikan dengan interpretasi restriktif. Kerjanya dengan cara memberikan arti yang luas dari suatu kalimat dalam teks hukum untuk menggali dan mewujudkan esensi aturan hukum. Jika interpretasi restriktif bertendensi kepada perlindungan hak individu, maka, sebaliknya, interpretasi ekstensif bertendensi memberikan perlindungan terhadap kepentingan umum.[45] Dalam kajian *maṣlaḥah,* konsep perlindungan ini sama halnya dengan konsep *maṣlaḥah 'ammāh* (kemaslahatan publik).

Kesepuluh adalah interpretasi *argumentum peranalogian* atau analogi (*qiyas*) yang kerjanya bertumpu pada ilat (alasan) hukum. Dengan menemukan persamaan ilat hukum pada kasus yang tidak dijelaskan dalam aturan, maka hukum yang termaktub bisa diaplikasikan pada permasalahan yang kasuistik. Dalam kajian hukum Islam, interpretasi ini termasuk kategori penalaran *ta'lili* (interpretasi hukum berbasis ilat*)*.

Kesebelas adalah interpretasi *argumentum a contrario*. Interpretasi ini dalam kajian hukum Islam disebut dengan *mafhūm mukhālafah,* yaitu mengambil makna secara kontradiktif. Artinya, hukum dipahami melalui teks yang termaktub di aturan yang

44 *Ibid.,*hlm. 269-270.
45 *Ibid.,* hlm. 271-272.

berlaku kemudian ia dipahami secara kontradiktif untuk menemukan implikasi hukum yang tidak tertulis dalam teks.[46] Kaitannya dengan *mafhūm mukhālafah,* untuk menemukan makna kontradiktifnya atau hukum yang sebaliknya, interpretasi jenis ini bisa saja mengacu pada beberapa hal, seperti pada ketentuan sifat, tujuan, syarat, jumlah atau bilangan, hingga gelar yang tercantum dalam peraturan.[47]

Dari uraian kerangka ini, pembahasan kajian akan dimulai dari menelusuri dahulu jenis penafsiran atau interpretasi yang digunakan. Baru setelahnya melacak perspektif atau cara pandang yang dilibatkan. Ini setidaknya dapat menemukan korelasi antara pilihan perspektif dan jenis penafsiran. Sampai di sini, barulah penulis melangkah pada penentuan paradigma hukum yang direpresentasikan melalui pemilihan jenis penafsiran dan perspektif di atas. Di posisi inilah, pada akhirnya ditemukan benang merah konstruksi penalaran hukum penghulu untuk kasus wali dan saksi nikah penyandang disabilitas.

C. Sistematika Buku

Tulisan ini terbagi dalam enam bab. Bab pertama merupakan uraian basis kajian ini. Penjelasan mengenai urgensi dan fokus kajian ini ditegaskan di bagian ini. Demi memperjelas arah kajiannya, telaah kerangka teoritik sekaligus uraian metode serta pendekatan kajian juga dijelaskan di sini.

Bab kedua menguraikan gambaran umum tentang perdebatan fikih wali dan saksi nikah dalam khazanah fikih. Sementara itu, bab ketiga khusus menjabarkan diskurus hukum Islam dan isu disabilitas. Di dalamnya, pelacakan sejarah dan dinamika makna istilah disabilitas diuraikan di bagian ini. Selain itu, diskursus status kecakapan hukum penyandang disabilitas juga akan dijelaskan

46 *Ibid.,*hlm. 273.

47‘Abdul Wahab al-Khallāf, *‘Ilmu Uṣul al-Fiqh,* cet. III (Beirut: Dār al-Kutub al-‘llmiyyah, 2010), hlm. 121-122.

dengan detail di sini di mana perspektif ushul fiqh menjadi piranti utamanya. Uraian akan berlanjut pada bagaimana diskursus disabilitas dalam perkawinan dikaji; termasuk kaitannya dengan wali dan saksi nikah dalam KHI.

Bab keempat, penulis memaparkan perjalanan otoritas penghulu dalam mengemban hukum Islam. Namun fokus penjelasannya ada pada bagaimana gambaran persepsi dan nalar interpretasi penghulu terhadap isu disabilitas yang tercantum dalam KHI.

Bab lima akan menguraikan tentang perspektif dan paradigma. Perspektif yang dimaksud di sini adalah yang berkaitan dengan sistem hukum yang dianut dan kesadaran akan posisi penstudi hukum dalam diri penghulu. Sedangkan ketika menguraikan tentang paradigma, peneliti mengacu pada tiga paradigma tekstualis dan kontekstualis. Salah satu hal yang penting dipertegas di sini adalah apakah kontekstualis dan tekstualis memiliki hubungan kesalingan atau tidak.

Bab keenam fokus pada refleksi teoretis. Pembacaan akan fokus pada dua hal, pentingnya mengutamakan hak personal dan penegasan fikih sebagai refleksi nilai ilahiah.

The last but not least adalah benang merah kajian ini yang dirangkum pada bagian kesimpulan; bab ketujuh. Ini adalah bagian yang memperjelas dan memperpadat apa inti sajian kajian. Di bagian inilah korelasi serta relevansi sajian ini dapat terbaca secara singkat dan tajam terhadap wacana akomodasi hak wali dan saksi nikah penyandang disabilitas dalam perkembangan hukum perkawinan Islam kontemporer.

BAB 2
FIKIH WALI DAN SAKSI NIKAH

Fikih menduduki posisi penting dalam setiap kajian hukum Islam. Urgensi ini tidak lain karena fikih adalah pionir lahirnya ragam jenis studi hukum Islam melalui proses penelaahan panjang dalil-dalil tertentu yang telah dipilih. Makanya tidak heran jika mengkaji hukum Islam selalu identik dengan fikih walaupun pada perkembangannya fikih bisa bertransformasi menjadi hukum positif yang mengikat.

Di bab ini, penulis menguraikan kajian wali dan saksi nikah dalam ranah fikih. Di bagian wali nikah, makna wali dalam pernikahan digali secara mendalam untuk menemukan esensi peran dan posisinya dalam pernikahan yang ini berkorelasi dengan penting dan tidaknya keberadaan wali dalam pernikahan. Hal itu juga berkaitan dengan syarat-syarat wali nikah untuk menentukan siapa sajakah yang layak menjadi wali nikah. Di sinilah dapat dideteksi apakah penyandang disabilitas tetap layak menjadi wali atau justru dapat digantikan.

Untuk topik saksi nikah, topik yang dipandang penting dipaparkan adalah mengenai esensi makna saksi, hikmah dan pentingnya saksi dalam pernikahan, hingga syarat-syaratnya. Sama halnya dengan sebelumnya, posisi saksi penyandang disabilitas dapat terbaca di sini.

A. Wali Nikah dalam Kajian Fikih

1. Makna Wali Nikah

Kata wali dalam bahasa Arab memiliki banyak makna. Di antara makna yang bisa diungkapkan adalah *qaraba (kerabat), nuşrah (penolong), imārah (pemimpin), pelaksana* atau pemelihara hak orang lain.[1] Kata *wali* ini seakar dengan kata *walā'* atau *muwālah.* Pada dasarnya keduanya memang memiliki makna kebahasaan yang sama yaitu "kedekatan". Dari makna itu lahirlah jenis makna lainnya yang benang merahnya menyimpan makna *kedekatan*, seperti *pembelaan, dukungan, kecintaan, perlindungan, kesetiaan,* dan makna lain.[2]

Dalam kajian fikih, kajian wali nikah identifikasinya dimulai dari term *wilāyah.* Dari sinilah makna kata wali bisa dipahami dan ditelaah secara substansial, sehingga penggunaannya memiliki konotasi makna yang sangat beragam.

Istilah *wilāyah* sederhananya bisa diartikan sebagai wilayah yang bisa diambil alih oleh seseorang untuk merawat, memproteksi, atau mengatur, baik dalam bidang sosial, ekonomi, dan budaya; termasuk di dalamnya terkait pernikahan. Jika merujuk pada pemaknaan secara bahasa, kata *wilāyah* memiliki dua kemungkinan makna. *Pertama,* kata tersebut bisa bermakna pertolongan atau kecintaan. Ini merujuk pada surat *al-Māidah* ayat 56.[3] Kata kuncinya berada pada kata kerja *"yatawalla"*.

وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ[4]

1 Muhammad ad-Dasuqi, *al-Ahwal asy-Syakhṣiyyah Fi al-Mazhab asy-Syāfi'I,* (Kairo: Dār as-Salām, 2011), hlm. 81.
2 Quraish Shihab, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran,* cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2019), hlm. 11.
3 Wahbah az-Zuh}aili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* cet. IV (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), IX: 6990.
4 Al-Māidah)5): 56.

Sedangkan untuk yang bermakna pertolongan, ayat 51 surat *al-Māidah* digunakan sebagai pijakannya[5]. Berbeda dengan ayat sebelumnya, kata kunci di ayat ini menggunakan kata benda bentuk jamak; *"awliyā'"*.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ[6]

Kedua, kata *wilāyah* juga bisa bermakna otoritas, kekuasaan, atau kemampuan. Karena itulah dengan makna ini kata "wali" dapat disematkan kepada pemilik kekuasaan atau otoritas; seperti presiden, raja, atau jenis wakil rakyat lain yang diberi atau memperoleh kekuasaan.[7]

Dalam pandangan ulama fikih, sebagaimana didefinisikan oleh Muḥammad Zeidal-Ibyāni, istilah *wilāyah* digunakan untuk mengakomodasi hak yang berfungsi untuk menyampaikan ucapan, pendapat, atau persetujuan dari orang lain baik secara rida (sukarela) ataupun tidak.[8] Sedangkan Wahbah az-Zuḥaili menguraikan bahwa *wilāyah* adalah bentuk kemampuan atau kekuasaan untuk mengelola, melaksanakan, atau merealisasikan secara langsung objek yang berupa amanah maupun barang, yang digunakan untuk hal yang bersifat produktif atas izin seseorang.[9]

Perbedaan pemaknaan ini tentu memberikan implikasi yang berbeda. Pendapat az-Zuḥaili masih memberikan hak seseorang yang dalam perwalian untuk memutuskan atau sekadar mempertimbangkan pilihan walinya. Sedangkan, pendapat al-Ibyani lebih cenderung pada bentuk pemaksaan hak perwalian *(wali ijbar)*.

5 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillātuhu,* IX: 6990.
6 Al-Māidah (5): 51.
7 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillātuhu,* IX: 6990.
8 Muḥammad Zeid al-Ibyāni, *Syarh al-Ahkāmi asy-Syar'iyyah Fi al-Ahwāl asy-Syakhṣiyyah,* (Beirut: Maktabah an-Nahdhah, tt), I: 57.
9 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillātuhu,* IX: 6990.

Definisi yang justru lebih umum lagi, sebagaimana dikutip oleh al-'Aufi, diungkapkan oleh Ibnu Faris. Ia mendefinisikan *wilāyah* lebih kepada pelaku. Menurut Ibnu Faris, wilāyah adalah siapapun yang mampu melaksanakan urusan orang lain. Jika demikian, maka makna *wilāyah* ini mencakup berbagai bentuk perwalian, baik bentuk perwaliannya itu dibenarkan oleh syara' ataupun tidak. Maka dari itu, perlu definisi *wilāyah* yang terstandarisasi, dengan kata lain dibatasi, oleh aturan yang berlaku dalam syara'. Sehingga, al-'Aufi mendefinisikan bahwa *wilāyah* secara syara' adalah otoritas, kewenangan, kekuasaan, kemampuan seseorang yang mampu untuk memelihara, melestarikan, melindungi, hak atau keperluan orang lain.[10]

Ulama empat mazhab, terkait konsep *wilāyah,* memiliki pembacaan dan interpretasi yang berbeda. Ulama *Ḥanafiyyah* membaginya menjadi tiga bagian, yaitu *wilāyah an-nafsi* (kekuasaan atas individu), *wilāyah al-māl* (kekuasaan atas harta benda), dan *wilāyah an-nafsi wa al-māl ma'an* (kekuasaan atas seseorang atau individu secara bersama-sama). Namun, dalam kajian perwalian nikah, yang akan dibahas adalah *wilāyah an-nafsi.* Dalam *wilāyah an-nafsi* sendiri terdapat dua jenis *wilāyah;* yaitu *wilāyah ijbār* dan *wilāyah ikhtiyār.* Abu Hanifah mendefinisikan *wilāyah ijbār* sebagai bentuk realisasi, pelaksanaan, perwakilan ucapan atas ucapan orang lain yang dalam hal ini bisa terjadi karena empat sebab, yaitu karena *qarābah* (hubungan kekerabatan), *milku* (kepemilikan), *walā'* (hubungan tuan dan budak), dan *imāmah* (kepemimpinan). Adapun untuk *wilāyah ikhtiyār,* Abu Hanifah mendefinisikannya sebagai hak perwalian dalam pernikahan atas seseorang yang menjadi perwaliannya dengan adanya persetujuan dari pihak wanita. Jenis perwalian ini dalam *Ḥanafiyyah* disebut dengan perwalian yang *mustaḥabbah* (sunah), meskipun yang dinikahkan itu adalah wanita

10 'Aud bin Rajā' al-'Aufī, *al-Wilāyah fi an-Nikāh,*(Madinah: tt, 2002), hlm. 25

yang sudah balig, akil, dan merdeka, baik ia masih perawan atau sudah janda.[11] Oleh karena jenis perwalian kedua adalah sunah, maka esensi dari uraian perwalian dalam kerangka teori *Ḥanafiyyah* adalah bahwa tidak ada bentuk perwalian kecuali perwalian ijbar.

Ulama *Mālikiyyah* dalam konteks perkawinan membagi *wilāyah* berdasar pada kekhususan *(wilāyah al-khāṣṣah)* dan keumumannya *(wilāyahal-'āmmah)*. Untuk *wilāyah al-khāṣṣah,* ulama *Mālikiyyah* membatasi hubungan itu pada enam kelompok, yaitu bapak, wali wasiat, saudara dekat, majikan, penjamin atau penanggung, dan sultan atau penguasa. Kemudian - yang cukup menarik dari ide kelompok *Mālikiyyah* adalah - yang bisa dan berhak untuk menjadi wali dalam *wilāyah al-'ammāh* adalah setiap muslim, karena bagi *Mālikiyyah* hanya sebab seseorang telah memeluk agama Islam ia berhak untuk melindungi, menjamin, atau merealisasikan hak muslim yang lain.[12] Jika demikian, maka siapapun yang beragama Islam boleh menjadi wali. Ide egalitarian inilah yang menjadi khas pemikiran *Mālikiyyah* dalam kajian wali nikah.

Pembagian *wilāyah* yang diajukan oleh ulama *Syāfī'iyyah* dan *Ḥanābilah,* dalam konteks perkawinan, terbagi menjadi *wilāyah ijbār* dan *wilāyah ikhtiyār*. Bagi *Syāfī'iyyah* hanya bapak dan kakek (dari garis ayah) yang bisa melakukan *wilāyah ijbār*. Selain keduanya, semua garis perwalian yang bisa menggantikan posisi bapak atau kakek saat mereka tidak ada - meninggal atau berhalangan hadir -, tidak bisa mengambil posisi *wilāyah ijbār,* tetapi bisa mengambil posisi *wilāyah ikhtiyār*. Bagi *Ḥanābilah,* kakek tidak bisa menjadi wali mujbir. Sehingga yang berhak menjadi wali mujbir bagi *Hanābilah* adalah ayah, wali hakim (sultan), dan pemegang wasiat perwalian bapak. Adapaun *wilāyah ikhtiyār,* bagi *Syāfī'iyyah* berlaku pada selain

11 Selengkapnya lihat Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* IX: 6991-6993.

12 *Ibid.,* IX: 6693-6694.

bapak dan kakek dan bagi *Hanābilah* berlaku pada selain bapak, hakim, dan pemegang wasiat bapak. Dalam hal wilayah ikhtiar inilah perizinan dan kerelaan dari wanita harus diperhatikan dan dipertimbangkan.[13]

Dari berbagai definisi dan uraian wali dan *wilāyah* di atas, maka istilah *wilāyah nikāh* dengan mengutip uraian al-'Aufi, adalah kekuasan atau otoritas yang *syari'iyya* - karena juga ada *wilāyah* non *syar'iyyah* - bagi seseorang untuk menikahkan karena sebab nasab atau karena kemampuannya untuk melakukan perwalian terhadap orang lain yang tidak layak atau tidak pantas untuk melakukan akad pernikahan.[14] Dengan kata lain wali nikah adalah seseorang yang bertanggung jawab untuk mewakili, merawat, memproteksi, mengatur, menolong terhadap wanita yang dalam perwaliannya untuk melangsungkan proses akad nikah.

2. Eksistensi Wali dalam Pernikahan

Eksistensi wali dalam pernikahan masih menjadi perdebatan. Namun di antara empat mazhab populer, mayoritasnya lebih memilih untuk mewajibkan wali dalam pernikahan, yang diwakili oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad. Sementara itu, Imam Hanafi mewakili kelompok yang tidak mewajibkan adanya wali dalam pernikahan. Pendapat Imam Hanafi inilah yang kemudian sering digunakan sebagai dasar untuk mengizinkan praktik wali nikah tanpa wali oleh para feminis Muslim.

Konsekuensi penting dari wajib atau tidaknya wali dalam pernikahan adalah pada kriteria menjadi wali nikah. Tentu saja idealnya kelompok yang mewajibkan adanya wali memiliki standar atau kriteria ketat bagi wali nikah sebagai langkah penjagaan terhadap institusi pernikahan yang sakral. Sebaliknya, kelompok yang tidak setuju adanya wali nikah dalam pernikahan, tidak memiliki rumusan

13 *Ibid.,* IX: 6694-6695.
14 'Aud bin Raja' al-'Aufi, *al-Wilāyah fi an-Nikāḥ,* hlm. 29.

atau syarat-syarat menjadi wali yang rinci. Akan tetapi, ulama *Ḥanāfiyyah* ikut berargumen dalam beberapa syarat diwajibkannya wali nikah yang dirumuskan oleh para ulama. Artinya, pendapat tentang tidak adanya wali nikah secara mutlak dalam fikih Hanafi perlu diteliti kembali.

Terkait wajibnya wali dalam pernikahan, ada dua argumen yang digunakan. *Pertama* adalah berdasar pada ayat al-Qu'ran dan hadis; yaitu surat al-Baqarah ayat 232**,** hadis dari 'Asiyah dan Ibnu Abbas. *Kedua* adalah argumen yang berdasar pada narasi teologis.

Uraian berikut ini adalah tentang argumen pertama yang meliputi dasar argumen wajibnya wali dalam pernikahan. *Pertama* adalah surat al-Baqarah ayat 232.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَالله يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.[١٥]

Kata yang menjadi fokus perdebatan tentang kewajiban wali nikah dalam ayat ini adalah *"falāta'ḍulūhunnaanyankiḥna"*. Mayorias ulama; Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad, menegaskan bahwa ayat ini merupakan dasar yang mewajibkan adanya wali dalam pernikahan. Penegasan ini berdasar pada sebab turunnya ayat ini yang mengisahkan tentang larangan 'adhol untuk menjadi wali ketika tidak ditemukan motif yang membenarkan keengganan tersebut. Merujuk pada riwayat ad-Daruquthniy, cerita bermula ketika saudara kandung perempuan Mu'qil bin Yasar dicerai oleh suaminya. Kemudian, selama masa idah tidak ada upaya rujuk yang dilakukan oleh mantan suami tersebut. Sehingga ketika masa idah telah selesai, mantan suami saudara kandung Mu'qil mengajak menikah kembali.[16] Kondisi demikian ternyata membuat Mu'qil

15 Al-Baqarah (1): 232.

16 Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubiy, *Tafsīr al-*

untuk memutuskan tidak memberi restu pernikahan keduanya, padahal keduanya sepakat untuk melaksanakan pernikahan kembali meskipun setelah masa idah habis.[17] Berdasar pada riwayat ini, maka jelaslah bahwa perintah yang dimaksud tersebut tertuju pada wali nikah, bukan pada perempuan.[18] Pendapat inilah yang lebih dipilih oleh mayoritas ulama.

Pada konteks ini bisa ditegaskan bahwa adanya bentuk larangan juga meniscayakan adanya bentuk perintah, begitu juga sebaliknya.[19] Larangan untuk tidak enggan menjadi wali adalah konsekuensi dari perintah untuk menjadi wali nikah yang tidak melarang perempuan yang dalam perwaliannya untuk menikah meskipun dengan tanpa alasan. Artinya, kewajiban itu juga berimplikasi pada eksistensi dan keterlibatan wali dalam pernikahan. Dengan demikian, secara otomatis, setiap kalimat larangan selalu mengandung makna perintah untuk melakukan yang sebaliknya-yang ini disebut dengan cara berpikir kontradiktif.

Kedua adalah hadis Āisyah. Berikut redaksi hadis yang sering digunakan oleh ulama.

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها، فنكاحها باطل باطل باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له.[٢٠]

Qurṭubiy, cet. IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014), II: 104.

17 Abu Hasan 'Ali Muhammad bin Habib al-Mawardi al-Bashri, *an-Nukatu wa al-'Uyūn: Tafsīr al-Māwardi,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), I: 233.

18 Wahbah az-Zuḥaili, *at-Tafsīr al-Munīr Fi al-'Aqidah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj,*(Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), II: 355. Abdullah al-'Abbādi, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid Wa Nihāyah al-Maqāṣid,* cet. ke-1 (Kairo: Dāras-Salām, 1995), III: 1249-1250.

19 Wahbah az-Zuḥaili, *Ilmu Uṣul Fiqh al-Islāmiy,* cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 227.

20 Muhammad bin 'Isa bin Sawrah bin Mūsa bin aḍ-Ḍaḥāk at-Tirmīziy, *Sunan at-Tirmiziy,* (Beirut: Dār al-Garbi al-Islamiy, 1988), II: 398, hadis nomor 1102, "Kitāb an-Nikaḥ", "Bāb Mā Jā'a Lā Nikāḥa Illa bi Waliyyin". Hadis dari Ibnu Abu Umar dari Sufyān bin 'Uyainah dari Ibmu Juraij dari

Posisi hadis ini yang sebagai hujah bagi pendukung eksistensi wali nikah dalam pernikahan juga mendapat komentar dari Abū Saur dan ulama *Ḥanafiyyah*. Bagi Abū Saur hadis ini melalui redaksi *"bigayri izni waliyyihā"* bisa dipahami secara lebih luas dengan makna bahwa ketika wali mengizinkan maka perempuan bisa menikahkan dengan dirinya sendiri. Ulama *Ḥanāfiyyah* justru mengkritik *transmitter* hadis; az-Zuhri, yang dianggap tidak mengetahui bagaimana kehujahan hadis ini. Namun, bagi yang setuju terhadap hadirnya wali nikah dalam pernikahan justru menganggap bahwa secara *dhohir* hadis ini sebagai pijakan adanya wali nikah dalam pernikahan. Terlebih lagi, ketika merujuk pada kata *"fa in isytajarū"*, dhomir dalam kata tersebut merujuk pada wali. Sehingga menjadi sangat jelas bahwa pernikahan harus ada wali.[21]

Argumen yang *kedua* adalah teologis. Alasan yang digunakan adalah bahwa pernikahan adalah akad yang serius, sakral, bukan main-main dan tidak bersifat temporer. Orientasinya pun tidak hanya sekedar sebagai media pelampiasan atau pemuasan naluri seks, tetapi lebih dari itu pernikahan memiliki tujuan-tujuan yang berorientasi madani (membangun masyarakat beradab). Beberapa tujuan yang hendak dicapai melalui pernikahan yaitu membangun rumah tangga, mewujudkan kehidupan yang tenang, membangun generasi penerus untuk kepentingan publik, dan lain sebagainya. Tentu, hal ini akan diperoleh melalui seorang wali *(laki-laki)* yang dianggap memiliki pengalaman yang luas dalam berbagai bidang kehidupan untuk mencapai realisasi tujuan tersebut. Sebaliknya, perempuan dianggap memiliki kemampuan dan pengalaman terbatas dan karena itu wali (laki-laki) memiliki peran penting untuk menentukan kemaslahatan bagi kehidupannya.[22]

Sulaimān bin Mūsa dari az-Zuhriy dari 'Urwah dari 'Āisyah, sanadnya Hasan.

21 Muḥammad bin Ismā'il as-Ṣan'āniy, *Subul as-Salām Syarh Bulūg al-Marām* (Riyadh: Maktabah Ma'arif, 2006), III: 921-923.

22 Wahbah az-Zuḥaili, *Mausū'ah al-Fiqh al-Islamiy wa al-Qadaya al-*

Lalu, pertanyaan yang mungkin dapat diketengahkan lagi adalah bagaimana dengan wali nikah penyandang disabilitas rungu dan wicara, termasuk netra? Apakah mereka juga dianggap mampu untuk mewujudkan atau merealisasikan kemaslahatan bagi seseorang yang dalam perwaliannya atau justru sebaliknya? Apakah karena ketidakmampuan memproteksi dapat menjadi penyebab hilangnya kewajiban menjadi wali nikah? Lalu, jika demikian apakah hak perwaliannya dapat dipindahkan ke derajat wali berikutnya? Dugaan jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan ini setidaknya dapat diterka melalui uraian selanjutnya.

3. Syarat-syarat Wali Nikah

Untuk merealisasikan tujuan perlindungan dalam konsep *wali*, ulama akhirnya merumuskan beberapa persyaratan penting bagi seseorang agar dianggap layak secara hukum. Pada umumnya ulama sepakat bahwa untuk menjadi wali, seseorang harus memenuhi lima syarat, meskipun dalam lima hal ini terjadi perbedaan pendapat.[23] Ragam perbedaan itulah yang bisa membantu untuk melacak manakah rumusan yang dianggap lebih inklusif atas hak wali nikah penyandang disabilitas.

Syarat *pertama* adalah *kamālu al-ahliyyah.* Seseorang bisa disebut sebagai *kamālu al-ahliyyah* jika ia telah balig, berakal, dan merdeka. Oleh karena itu, seseorang yang masih belum balig, penyandang disabilitas intelektual yang akalnya dianggap lemah (istilah ini digunakan untuk mengganti kata "idiot")[24], penyandang disabilitas mental (istilah ini digunakan untuk mengganti kata "gila")[25], dan mabuk, tidak boleh menjadi wali nikah. Demikian

Mu'ashirah, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2010), VIII: 197.

23 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillātuhu,* IX: 6700-6702. Lihat juga penjelasannya di Abdullah al-'Abbādi, *Syarḥ Bidāyah al-Mujtahid,* hlm. 1255-1256.

24 Lihat uraian detail di pasal 1 dan pasal 4 Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

25 *Ibid.*

dengan orang yang sudah pikun karena tua, ia tidak berhak menjadi wali.[26] Ini adalah kesepakatan ulama mayoritas yang jelas tidak dapat ditawar.

Kedua adalah adanya kesamaan agama antara wali dan yang dalam perwaliannya.[27] Maksudnya, keduanya harus sama-sama beragama Islam. Bagi *Ḥanāfiyyah* dan *Hanābilah*, seorang wali muslim tidak boleh menikahkan seorang muslim dengan wanita kafir atau sebaliknya. Namun tidak demikian dengan *Syafī'iyyah* yang membolehkan seorang wali non-muslim untuk menikahkan seorang perempuan non-muslim baik dengan sesama non Muslim atau tidak. Bagi *Mālikiyyah*, kesempatan wali muslim untuk menikahkan wanita yang dalam perwaliannya yang berbeda agama masih ada dengan catatan wanita tersebut adalah wanita kitabiyyah dan calon suaminya adalah muslim. Menariknya, untuk orang yang murtad, ulama sepakat tidak memberikan hak perwaliannya, baik untuk bertindak sebagai wali dari orang Islam atau tidak. Az-Zuḥaili menegaskan bahwa wajibnya persyaratan ini adalah untuk mempertemukan satu titik pandangan antara wali dan wanita yang dalam perwaliannya dalam berupaya untuk merealisasikan *maslahah*. Hal ini karena, bagi az-Zuḥaili, hak perwalian bagi non-muslim atas muslim dianggap dapat merendahkan martabat Islam di mata kaum non-muslim. [28]

Ketika merujuk pada ketentuan Undang-Undang Suriah (*al-Qanūn as-Suriy),* az-Zuḥaili menegaskan bahwa ketentuan syarat kedua tidak berlaku bagi imam atau naibnya (pengganti imam) yang menjadi wali. Hal ini karena ia memiliki hak perwalian terhadap seluruh kaum muslimin, meskipun dia tidak beragama Islam. Ketentuan ini ada di pasal 22 Undang-Undang Suriah yang hanya mensyaratkan *kamāl al-ahliyyah*.[29]

26 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* IX: 6700.
27 *Ibid.*
28 *Ibid.,* hlm. 6701.
29 *Ibid.*

Ketiga adalah laki-laki. Inilah yang seringkali diperdebatkan oleh para pemikir klasik maupun kontemporer. Jika mayoritas ulama mengharuskan wali nikah dari kaum laki-laki, maka tidak demikian dengan ulama *Hanāfiyyah* yang tidak menjadikan unsur kelaki-lakian sebagai wali. Bagi *Hanāfiyyah*, wanita yang balig dan berakal memiliki hak menikahkan diri sendiri dan orang lain, baik karena sebab taukil wali maupun tidak.[30]

Keempat, wali harus adil. Konsep adil yang digagas oleh Ulama *Syafi'iyyah* dan *Hanābilah* dimaksudkan untuk orang yang melaksanakan kewajiban agama secara patuh, menjauhi dosa besar dan tentunya menghapus dosa-dosa kecil, bukan orang fasik. Karena sulitnya mengukur syarat ini, maka keadilan cukup dilihat dari aspek *dhohir* saja. Namun menariknya, dalam hal ini, raja atau presiden dan tuan pemilik budak, tidak disyaratkan memenuhi kategori nilai keadilan.[31]

Hanāfiyyah dan *Mālikiyyah* justru berpendapat sebaliknya. Mereka tidak mensyaratkan keadilan sebagai sesuatu yang harus ada pada wali. Ini karena status adil tidaknya wali tidak bisa mencegah kemafsadatan yang akan terjadi atau bahkan mewujudkan kemaslahatan. Intinya, baik tidaknya seorang wali tidak memberikan efek apapun dalam perjalanan pernikahan mereka.[32]

Kelima adalah cerdas *(rusyd)*. *Hanābilah* memaknai *rusyd* sebagai pengetahuan terhadap kesetaraan dan kemashlahatan nikah, bukan pemahaman terhadap penjagaan harta benda.[33] Kalau begitu, makna ini jelas terlihat lebih membela nilai-nilai kebebasan seseorang yang dalam perwaliannya untuk turut serta membangun kesetaraan dan kemaslahatan.

30 *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 *Ibid.*
33 *Ibid.*, hlm. 6701-6702.

Kecenderungan untuk memperhatikan konsep kesetaraan antara wali dan orang yang dalam perwaliannya justru terabaikan. Padahal, justru ketika seseorang bisa memahami nilai kesetaraan ia bisa lebih mudah memahami konsep perlindungan harta benda yang terkadang hal ini bisa dikerjakan secara bersama-sama tanpa harus mengeksklusifkan otoritas penguasaan dan pengelolaan di tangan wali.[34]

Ḥānafiyyah dan *Mālikiyyah* justru tidak mensyaratkan cerdas sebagai syarat wali. Mereka memahami bahwa konsep kecerdasan tidak bisa diukur hanya melalui kecakapan mengurus atau mengelola harta. Oleh karena itu, bagi *Hānafiyyah* dan *Mālikiyyah* tidak menjadi masalah ketika ada seseorang yang tidak cakap atau terhalang kemampuannya untuk mengurus harta menjadi wali dalam pernikahan.[35]

Dengan demikian, apa yang diutarakan oleh *Hānafiyyah, Mālikiyyah,* dan *Hanābilah* sebenarnya memiliki satu semangat yang sama, yaitu mewujudkan semangat kesetaraan dan kemanusiaan. Artinya, selama seseorang masih memiliki daya pikir yang jelas untuk memahami siapa yang berada dalam perwalaiannya dan bagaimana kondisinya serta kemaslhatan apa yang akan diperoleh dengan pernikahan itu, mengalihkan haknya untuk menjadi wali tidak dapat dibenarkan.

Syarat yang *keenam*, wali tidak sedang dalam Ihram haji atau umrah. Orang yang sedang berihram tidak boleh menjadi wali nikah. Sedangkan syarat *ketujuh* adalah tidak adanya paksaan menjadi wali. Dua syarat ini adalah syarat yang ditambahkan oleh *Mālikiyyah*, meskipun keadaan tidak terpaksa adalah syarat yang juga berlaku dalam semua akad syari'ah.[36]

34 *Ibid*.
35 *Ibid.*
36 *Ibid.*

Di sini dapat dikatakan bahwa tidak ada satupun ulama empat mazhab yang menempatkan penyandang disabilitas; sensorik atau fisik, menjadi penyebab hilangnya hak wali. Justru aspek kemampuan wali dalam menimbang kemaslahatan pelaksanaan pernikahan menjadi bagian integral yang perlu dilihat. Ini tentu sama sekali tidak memiliki korelasi dengan disabilitas jenis apapun, khususnya disabilitas sensorik yang kerap kali dipermasalahkan.

4. Berpindahnya Hak Perwalian

Dalam kajian ulama *Syafī'iyyah*, urutan tertib wali adalah syarat yang harus dipenuhi. Karena itu, selama ada wali *aqrab* hak perwaliannya tidak boleh berpindah kecuali dalam beberapa hal. *Pertama* adalah ketika wali yang berhak mengakadkan masih anak-anak atau belum balig. Namun, ketika anak tersebut telah balig ia berhak menjadi wali nikah, meskipun ia masih dianggap belum memenuhi syarat adil sebagai wali. Hal demikian tidak menjadi masalah karena untuk menjadi wali nikah cukup dengan balig, meskipun *Syafī'iyyah* termasuk kelompok yang mensyaratkan adil bagi wali.[37]

Kondisi *kedua* adalah ketika wali *aqrab* dalam kondisi hilang akal atau menyandang disabilitas mental, meskipun tidak permanen atau temporer, seperti hanya dalam satu hari. Jika kondisi mendesak, maka wali *ab'ad* bisa menjadi wali nikah dengan catatan pernikahan dilaksanakan saat wali *aqrab* sedang dalam kondisi hilang akalnya.[38] Kondisi ini berbeda ketika penyakit yang diderita adalah penyakit ayan, yang bisa sembuh dalam waktu yang sebentar. Karena itu, ayan tidak menjadikan hak perwalian wali *aqrab* berpindah ke wali *ab'ad*.

Kondisi *ketiga* adalah ketika wali *aqrab* dianggap fasik. Hak

37 Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah,* cet.IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), IV: 40.
38 *Ibid.*

wali nikah bisa kembali ke wali *aqrab* ketika si wali telah bertaubat seketika tanpa harus memenuhi kriteria adil. Ini berbeda dengan syarat menjadi saksi yang bisa diterima menjadi saksi kembali ketika minimal setahun pasca seorang saksi bertaubat sehingga bisa diketahui kualitas keadilannya.[39]

Berikutnya, *keempat,* adalah ketika wali dianggap terhalang sebab wali mudah menghambur-hamburkan harta. Artinya wali dianggap tidak memenuhi kriteria *rusyd* dalam *Syafī'iyyah*. Hal ini karena ketika seorang wali tidak mampu mengurus dirinya secara baik maka besar kemungkinan wali tidak mampu mengurus atau merawat urusan orang lain. Selain itu, kondisi berikutnya, *kelima,* adalah ketika wali telah menderita pikun. Sedangkan*,* kondisi *keenam* adalah ketika ada perbedaan antara agama wali dan perempuan yang dalam perwaliannya.[40]

Dalam kajian *Syafī'iyyah* ternyata juga dibahas tentang hak wali penyandang disabilitas. Secara sepesifik, pembahasannya tertuju pada penyandang disabilitas sensorik; tunanetra. Bagi *Syafī'iyyah,* wali penyandang disabilitas netra tetap memiliki hak perwaliannya karena ia masih bisa mendengar, karena *maqāṣidan-nikāh* tidak berhubungan dengan penglihatan.[41] Pernyataan ini tidak diperdebatkan di kalangan ulama *Syafī'iyyah.*[42] Pernyataan ini tentu jika dipahami dengan menggunakan logika kontradikif, maka pemahaman yang diperoleh adalah bahwa orang yang tuli walaupun bisa melihat tidak berhak menjadi wali. Namun, kekuatan kesimpulan ini terlalu dini dan perlu digali secara lebih detail.

39 *Ibid.*
40 *Ibid.*
41 Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Wasiṭ fi al- Maẓhab,* cet. I (Berirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), III: 137.
42 Taqiyyuddīn Abi Bakar bin Muḥammad al-Ḥaṣni, *Kifāyah al-Akhyār fi Ḥalli Ghāyah al-Ikhtiṣār, ,* cet. III (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 476.

Di sisi lain, penyandang disabilitas wicara masih memiliki kesempatan untuk menjadi wali nikah. Kondisi ini berlaku ketika penyandang disabilitas wicara memiliki kemampuan untuk menulis atau kemampuan untuk menyampaikan isyarat yang bisa dipahami oleh publik. Akan tetapi kesempatan tersebut masih diperdebatkan keabsahannya di kalangan ulama *Syafī'iyyah*.[43] Hal ini juga dijelaskan dalam *al-Iqnā'* bahwa wali nikah yang bisu tetap memperoleh haknya menjadi wali nikah selama ia bisa memberikan isyarat yang bisa memahamkan pada setiap orang atau pada orang yang ahli saja. Kemudian, dalam hal ia bisa menulis dan bisa melakukan taukil wali, maka hendaknya ia mewakilkan hak kewaliaannya kepada orang lain yang normal.[44] Pada konteks ini, kesempatan untuk menjadi wali nikah penyandang disabilitas masih menyentuh pada dua kategori, yaitu penyandang disabilitas netra dan wicara.

Rumusan ketentuan berpindahnya hak perwalian dalam kerangka pemikiran ulama *Hanābilah* tidak jauh berbeda dengan rumusan *Syafī'iyyah*. Sama halnya dengan *Syafī'iyyah*, *Hanābilah* juga menetapkan bahwa urutan wali merupakan sesuatu yang tidak bisa diubah. Mereka menegaskan bahwa hak perwalian bisa berpindah ke wali *ab'ad* ketika seorang wali tidak memenuhi syarat menjadi wali, seperti wali masih belum balig, wali adalah orang non-muslim atau budak, wali berada di posisi jauh baik diketahui keberadaannya atau tidak. Kondisi demikian menyebabkan *wali ab'ad* bisa memperoleh hak perwalian.[45]

Berpindahnya hak wali *aqrab* ke *'ab'ad* dalam fikih Hanbali terjadi dalam tiga kondisi. *Pertama* adalah ketika wali *aqrab* tidak ada dan dalam keadaan yang jauh atau bahkan sulit untuk menjangkau. Dalam kondisi ini boleh hak perwalian pindah karena dikhawatirkan

43 *Ibid.*

44 Muhammad asy-Syarbani al-Khatib, *Al-Iqnā'Fi Halli Alfāz Abī Syujā',* (Semarang: Toha Putera, tt), hlm. 125.

45 Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, IV: 42.

kalau menunggu hadirnya wali kualifikasi kafa'ah bisa hilang selama masa menunggu. Ini mungkin dulu terjadi karena akses transportasi dan komunikasi yang serba terbatas. Kondisi *kedua* terjadi ketika wali menolak untuk menikahkan (wali *'aḍal*). Sedangkan kondisi ketiga terjadi ketika wali tidak diketahui keberadaannya *(*wali *mafqūd)*. [46]

Dari beberapa ketentuan di atas, tidak ada satupun yang menyinggung perpindahan hak wali nikah penyandang disabilitas wicara dan tuli. Ini mestinya menjadi celah para pengkaji fikih untuk merumuskannya.

B. Saksi Nikah dalam Kajian Fikih

Perlu ditegaskan kembali bahwa kajian tentang fikih saksi nikah dalam hal ini tidak sedang memperdebatkan tentang wajib tidaknya saksi dalam pernikahan. Akan tetapi, kajian ini lebih mengarah pada tentang siapa sajakah yang idealnya layak dalam fikih untuk menjadi saksi nikah. Oleh karena itu, kriteria saksi dalam pernikahan yang lebih disorot. Namun, ada baiknya jika hikmah dan urgensi saksi nikah diulas terlebih dahulu.

Wahbah az-Zuḥaili menegaskan beberapa hikmah adanya saksi dalam pernikahan. Saksi nikah berfungsi untuk; (1) memperjelas arti penting atau signifikansi pernikahan, (2) memperjelas kedudukan suami istri agar terhindar dari keraguan dan tuduhan yang tidak jelas yang dapat membebankan mereka, (3) membedakan antara yang halal dan yang haram sehingga kondisi hubungan halallah yang tampak, bukan sebaliknya, (4) menguatkan hubungan pernikahan agar semakin kuat, dan (5) berhati-hati dalam menetapkan status hukum pernikahan.[47] Hikmah lain dari adanya saksi dalam pernikahan adalah untuk menjaga kejelasan nasab.[48]

46 *Ibid.*
47 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* IX: 6561.
48 Taqiyyuddin Abi Bakar bin Muhammad al-Hashni, *Kifāyah al-Akhyār*

Di sini bisa diamati bahwa hadirnya saksi pernikahan tidak hanya menyangkut tentang bagaimana ia mengetahui keabsahan akad nikah, akan tetapi lebih dari itu saksi nikah berfungsi untuk menghindari segala hal yang bisa melahirkan kemudaratan di kemudian hari.

Kesaksian sesungguhnya tidak hanya dimaknai bentuk pengakuan dengan cara indrawi. Kesaksian oleh Ragib dapat dimaknai sebagai *bayyinah,* yaitu bukti yang jelas baik secara '*aqliyyah* (akal) atau *maḥşūşah* (indrawi*).*[49] Pemaknaan ini tentu dapat mengakomodir bentuk kesaksian yang disampaikan oleh para penyandang disabilitas sensorik.

Memang, keberadaan saksi dalam pernikahan masih dalam perdebatan. Umumnya, Jumhur Ulama sepakat bahwa saksi dalam akad nikah menjadi rukun, dengan jumlah minimal saksi dua orang. Dalil wajibnya saksi nikah dua orang ini tertera dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān.*

لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل[50]

Ketiadaan keduanya dalam akad pernikahan tentu akan menjadikan pernikahan secara otomatis menjadi batal. Namun tidak demikian dengan *Mālikiyyah*. Bagi *Mālikiyyah,* bahwa hadirnya saksi dalam akad pernikahan bukan perkara yang wajib.

Fī Halli Ghāyah al-Ikhtişār,, cet. III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 476.

49 Wizārah al-Awqāf wa asy-Syu'ūn al-Islamiyyah, *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah,* (Kuwait: Wizārah al-Awqāf wa asy-Syu'ūn al-Islamiyyah, 1983), XXVVI: 217.

50 Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu'āz bin Ma'bad at Tamīmiy, *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān,* (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1988), IX: 386, hadis nomor 4075. Hadis dari Ḥafş bin Giyas dari Ibnu Jurayj dari Sulaimān bin Mūsa dari az-Zuhriy dari 'Urwah dari 'Āisyah, sanadnya Hasan.

Memang benar bahwa *Mālikiyyah* juga menempatkan saksi sebagai perkara yang penting *Mālikiyyah* dalam pernikahan, namun ia tidak diwajibkan untuk hadir dalam akad nikah. Kehadirannya dalam akad nikah hanya berkedudukan sebagai sunah. Kedudukan pentingnya dalam pernikahan cukup terwakili dengan menghadiri acara pernikahan, walimah, saja.[51] Ini dipertegas dengan pernyataan Imam Malik; *yakfī al-I'lān*.[52] Tegasnya adalah bahwa saksi dalam pandangan *Mālikiyyah* hanya menjadi syarat legal sebelum berhubungan badan.[53]

Mayoritas; *Syafī'iyyah, Mālikiyyah,* dan *Ḥanābilah,* sepakat bahwa yang berhak menjadi saksi dalam pernikahan adalah laki-laki bukan perempuan. Hal ini berbeda dengan *Ḥanāfiyyah* yang membolehkan saksi nikah dari perempuan. Akan tetapi, bolehnya perempuan menjadi saksi nikah ini tidak mutlak. Persaksian wanita akan dianggap sah jika ada laki-laki yang juga menjadi saksi. Artinya, kedudukan saksi laki-laki bisa digantikan oleh dua orang perempuan.[54] Konsep demikian sesungguhnya juga mengisyaratkan tentang jumlah minimal wajib saksi dalam pernikahan. Tentang hal ini ulama sesungguhnya telah sepakat bahwa akad nikah tidak bisa dianggap sah jika tidak dihadiri oleh dua orang saksi.[55]

Secara mutlak ulama sepakat bahwa berakal dan balig (mencapai derajat mukalaf) merupakan syarat primer bagi saksi dalam pernikahan.[56] Syarat ini sama sekali tidak boleh dilanggar oleh siapapun. Artinya, ini adalah syarat primer yang wajib direalisasikan. Maka, dapat dipahami bahwa sebaliknya,

51 Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, hlm. 28.
52 Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Wasiṭ fi al-Maẓhab,* cet. I (Berirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), III: 130.
53 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu*, IX; 6561.
54 Abdurrahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'ala Mazāhib al-Arba'ah*, IV: 28.
55 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu*, IX: 6563.
56 *Ibid.,* IX: 6562.

selain kedua syarat tersebut, ada banyak perbedaan syarat lain yang diajukan ulama yang tentu tetap mengacu pada dua syarat dasar ini.

Syarat berikutnya yang diperbincangkan oleh ulama adalah status kemerdekaan saksi. Diskusi ini diperbincangkan dalam konteks ketika era perbudakan masih ada, yaitu era di mana ada perbedaan status manusia yang berdampak pada perbedaan kelayakan seseorang untuk menjadi subjek hukum. Jumhur Ulama telah menyepakati bahwa dua orang saksi dalam pernikahan adalah orang-orang yang merdeka, sehingga persaksian seorang budak tidak bisa diterima. Alasan yang digunakan adalah, sesuai dengan konsensus publik saat itu, bahwa budak tidak memiliki kekuasaan atau otoritas atas dirinya sendiri. Oleh sebab itu, logika yang terbangun adalah bagaimana mungkin seorang yang tidak memiliki otoritas atas tubuhnya sendiri bisa memiliki hak untuk menilai orang lain, sedangkan hak perwalian saja terhadap orang lain tidak dimiliki olehnya.[57]

Ḥanābilah memiliki pendapat yang berbeda tentang hal ini. Mereka tetap menganggap sah akad nikah yang disaksikan oleh dua orang budak laki-laki. Argumentasinya adalah karena persaksian seorang budak bisa diterima dalam seluruh permasalahannya. Di sisi lain, keterangan mengenai penolakan persaksian budak juga tidak ditemukan di al-Qur'an, sunah, maupun ijmak. [58]

Kriteria adil juga ditempatkan sebagai salah satu syarat menjadi saksi dalam pernikahan. Wahbah az-Zuḥaili memaknai adil sebagai bentuk istiqamah dan upaya mengikuti anjuran agama, walaupun hanya secara lahiriah saja. Penilaian keadilan dalam perspektif ini cukup dilihat dari kondisinya yang tidak menyimpang dari ajaran agama dan tidak fasik. Konsep ini disepakati di kalangan ulama Jumhur karena persaksian merupakan media untuk memuliakan

57 *Ibid*., IX: 6564.
58 *Ibid*.

pernikahan dan memperjelas status pernikahan. Sedangkan orang yang fasik merupakan bagian dari kelompok yang hina sehingga akad tidak menjadi mulia jika disaksikan oleh mereka. Akan tetapi, konsep yang disepakati Jumhur Ulama ini berbeda dengan pendapat *Ḥanāfiyyah* yang tidak mensyaratkan adil sebagai kriteria menjadi saksi. Oleh karena itu, orang fasik bagi *Ḥanāfiyyah* boleh menjadi saksi dalam pernikahan.[59]

Selain konsep adil, status keislaman juga diperdebatkan oleh ulama. Mayoritas ulama sepakat bahwa Islam merupakan syarat primer menjadi saksi, karena akad nikah adalah perkara yang penting dan bagian dari peristiwa agama sehingga sudah selayaknya berita pernikahan tersebar dari kelompok muslim, bukan sebaliknya. Di sisi lain, *Ḥanāfiyyah* mewajibkan saksi dari kelompok Muslim jika hanya mempelai wanita bergama Islam meskipun mempelai laki-laki beragama non muslim. Sementara itu, mereka masih mentoleransi saksi nikah dari selain ketika kondisi sebaliknya, yaitu ketika pengantin laki-laki beragama Islam dan pengantin perempuan adalah *ahlul kitab* (*dzimiyyah*).[60]

Syarat lain yang dirumuskan ulama juga berkaitan dengan disabilitas fisik. Dua jenis disabilitas fisik yang sering dibahas adalah tuna netra dan tuna rungu. Bagi *Syafī'iyyah*, kesaksian penyandang disabilitas netra tidak bisa diterima karena persaksian dengan perkataan tidak bisa diterima hanya dengan kemampuan mendengar. Alasan detailnya adalah karena ia tidak mampu untuk membedakan seorang yang mendakwa dan terdakwa. Sebaliknya, bagi sebagian besar ulama berpendapat sebaliknya. Mayoritas ulama mengakui dan menganggap sah persaksian penyandang disabilitas netra ketika ia bisa mendengar dan bisa membedakan suara calon pengantin dengan meyakinkan.[61] Oleh karena akad nikah adalah

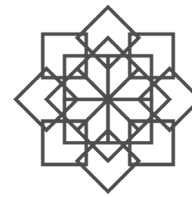
59 *Ibid*.
60 *Ibid*., IX:6565.
61 *Ibid*.

ucapan, maka ia tidak bisa ditetapkan keabsahannya kecuali hanya dengan melihat dan mendengar.[62]

Untuk kasus tuli, tampaknya mayoritas ulama tidak mentoleransi terhadap mereka untuk menjadi saksi. Mereka terlihat sepakat bahwa kemampuan untuk mendengar perkataan para pihak yang melaksanakan akad nikah sekaligus memahami maksudnya adalah syarat mutlak. Oleh karena itu, mereka menegaskan bahwa kesaksian penyandang disabilitas rungu dalam pernikahan tidak bisa diakui validitasnya.[63] Pada posisi ini dapat dipahami bahwa kevalidan akad nikah hanya bisa diukur melalui kemampuan seseorang mengucapkan *shighat* akad dan karena itu orang tuli tidak bisa ditempatkan sebagai saksi dalam pernikahan.

62 Muṣṭafa al–Khin, Muṣṭafa al-Buga, dan ‘Alī asy-Syarbajiy, *al-Fiqh al-Manhajiy,* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1992), IV: 72.

63 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* IX:6565



BAB 3
HUKUM ISLAM DAN ISU DISABILITAS

Disabilitas merupakan salah satu pembahasan menarik dalam hukum Islam. Tidak hanya mengenai bagaimana ia diposisikan dalam Islam tetapi juga bagaimana memperoleh hak dan melaksanakan kewajibannya. Di sinilah ditemukan konsep-konsep pengecualian *(mustasnayāt)* walaupun konsep ini pada perjalanannya mendapat banyak kritik karena terkesan membedakan kedudukan penyandang disabilitas dengan yang selainnya.

Bab ini akan menguraikan beberapa hal penting sebagai pintu gerbang untuk masuk pada isu disabiltas dalam perkawinan, seperti sejarah istilah disabilitas serta dinamika maknanya di Indonesia. Oleh karena itu, penting juga untuk mengungkapkan posisi ideal penyandang disabilitas dalam menjalankan hak dan kewajibannya sebagai Muslim. Dari sinilah kemudian akan diuraikan bagaimana isu disabilitas dalam perkawinan dikaji dalam hukum Islam Indonesia, secara khusus terhadap isu wali dan saksi nikah.

A. Ragam Makna Disabilitas

Perbincangan dalam bagian ini akan melacak, *pertama,* sejarah munculnya dan perkembangan pemaknaan istilah disabilitas. *Kedua,* pelacakan akan dilanjutkan pada dinamika istilah-istilah untuk isu disabilitas yang digunakan di Indonesia. *Ketiga,* ragam pemaknaan disabilitas dalam fikih dan al-Qur'an juga akan ditelusuri.

1. Sejarah Istilah Disabilitas

Dalam wacana disabilitas, penggunaan istilah penyandang disabilitas mengalami pergeseran dari waktu ke waktu. Pada umumnya, sebelum abad ke-19, masyarakat cenderung memilih untuk menggunakan istilah *affliction* (penderitaan) untuk menyebut penyandang disabilitas. Dengan istilah ini, asumsi mereka terhadap penyandang disabilitas lebih identik dengan penderitaan, korban, dan berbagai makna lain yang mengindikasikan kecacatan dan ketidakberdayaannya.[1] Sederhananya, ketidakmampuan mereka dapat dianggap sebagai bentuk hukuman, pembalasan, atau akibat perbuatan yang telah dilakukan oleh dirinya sendiri atau leluhurnya.

Pemahaman demikian pada umumnya terus diresepsi oleh publik. Hingga saat ini tampak sulit - ketika melihat dan terjun di masyarakat - untuk menghilangkan penyebutan penyandang disabilitas yang lebih identik terhadap kecacatan fisik. Akibatnya, stigma dan perlakuan berbeda terhadap penyandang disabilitas terus direproduksi dan akhirnya terlihat menjadi sebuah konsensus publik.

Di tahun 1976, ternyata WHO *(World Health Organization)* dalam menanggapi fenomena ini merumuskan tiga istilah berbeda terkait disabilitas, yaitu *impairment, disability,* dan *handicap.* Tiga

1 Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya, *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas,* cet. I (Jakarta: Lembaga Bahtsul Masail PBNU, 2018), hlm. 16. Istilah "penderitaan" yang digunakan untuk menyebut kelompok penyandang disabilitas tentu jauh berbeda dengan esensi konsep penyandang disabilitas yang dibahas dalam al-Qur'an. Dengan merujuk ayat-ayat yang membincang dispensasi terhadap orang-orang yang memiliki ketidakmampuan melakasanakan perintah agama dan hadis-hadis terkait, Islam memandang disabilitas sebagai sesuatu yang normal dan natural terjadi. Tidak ada stigma buruk yang pantas disandangnya. Selengkapnya lihat di Isra Bhatty, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul, and Mona Amer, "Disability in Islam; Insights intoTheology, Law, and Practice" dalam Chaterie A.Marshall (ed.), *Disabilities: Insights form Acrosss Fields and Around the Wolrd,* (London: Pregaer Publisher; 2009), hlm. 162-163.

isitilah ini memiliki makna berbeda dan tentu tujuan penyebutan yang berbeda.

Istilah *impairment* digunakan dan dipilih untuk menyebut seseorang yang kondisinya tidak normal dalam aspek psikologi, fisik, atau struktur dan fungsi anatomi tubuh. Sedangkan *disability* ditujukan untuk menyebut seseorang yang memiliki keterbatasan atau kekurangan kemampuan untuk melakukan aktivitas sebagaimana orang pada umumnya. Sedangkan untuk *handicap,* meskipun istilah ini juga berkorelasi dengan fisik namun peruntukan istilah ini lebih kepada penerimaan terhadap sebuah takdir. Artinya, istilah terakhir ini ditujukan untuk menyebut kondisi ketidakberuntungan pada individu akibat dari disabilitas yang membatasi dan mencegah individu dalam melakukan peran sosial dan budaya di masyarakat.[2]

Beberapa istilah di atas dalam kajian disabilitas nyatanya masih dianggap merepresentasikan pendekatan model medis *(medical model)*. Model medis ini lebih memandang kondisi disabilitas hanya berhubungan dengan fisik yang bisa ditangani. Dengan kata lain, model ini melihat bahwa secara umum manusia dianggap sebagai pihak yang bisa diubah atau diperbaiki (direhabilitasi). Sementara itu, masyarakat dianggap sebagai sesuatu yang demikian adanya, tidak salah, dan tidak menjadi faktor dalam mendukung disabilitas.[3]

Dalam perkembangannya, istilah-istilah tersebut dianggap telah menyudutkan kelompok penyandang disabilitas sehingga menempatkan mereka sebagai kelompok minoritas dan termarginalkan. Oleh karena itu, muncullah alternatif pendekatan baru; model sosial *(social model)*, yang lahir dari rahim pemikiran para ilmuwan di Inggris.

2 Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya, *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas,* hlm.16-17.

3 Arif Maftuhin, "Mengikat Makna Diskriminasi", *Inklusi: Jurnal of Disability Studies,* Vol. 3:2 (Desember 2016), 146-145.

Pendekatan yang dilahirkan oleh beberapa para penstudi disabilitas Inggris seperti Tom Shakespeare, Michael Oliver, dan C. Barnes mengkritik pemahaman lama yang menempatkan penyandang disabilitas sebagai manusia yang menyimpang atau tidak normal, dan asumsi dominan yang menyatakan bahwa kecacatan adalah hanya urusan medis. Pendekatan baru ini lebih menempatkan disabilitas sebagai problem sosial yang berasal dan berakar dari masyarakat.[4]

Ide fundamental lain yang diusung oleh model sosial adalah pembedaan makna antara *impairment* dan *disability*. *Impairment* lebih ditujukan dan dianggap sebagai disabilitas yang sifatnya biologis. Karakteristik dan detail pemaknaannya cenderung bersifat fisik. Sedangkan *disability* lebih tertuju pada makna sosial. Maksudnya, ada pembatasan-pembatasan yang dialami oleh mereka yang mempunyai kelainan fisik untuk melaksanakan aktivitas dan fungsi sosialnya yang diakibatkan oleh struktur masyarakat;[5] sebuah bentuk penindasan atau pemarginalan yang jarang disadari oleh suatu kelompok masyarakat tertentu. Di konteks ini dapat dikatakan bahwa disabilitas adalah hasil pembentukan sosial. Ia dibentuk dan dikonsepsikan melalui beragam media yang kemudian diterima dan dipresepsi oleh publik, termasuk di dalamnya peran masif teknologi media.[6]

Atas kritik terhadap model medis yang digunakan oleh WHO, maka kemudian WHO menerbitkan revisi dengan mengubah nama ICD (*International Classification of Desease*) yang lebih berbasis penyakit menjadi ICDIH (*International Classification of Imapirment,*

4 Ro'fah, "Kontestasi Wacana Difabilitas", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro'fah (ed.), cet. I (Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 13.

5 *Ibid.,* hlm.14.

6 KatherineOtt, "Material Culture, Technology, and the Body inDisabilityHistory", dalam Michael Rembis, Catherine Kudlick, dan Kim E. Nielsen (ed.), The Oxford Handbook of Disability History, (Oxford: Ofxford Univesity Press, 2018), hlm. 125.

Disability, and Handicap). Hasil pengubahan nama ini nampaknya juga dianggap masih melibatkan pendekatan model medis. Akhirnya, WHO menerbitkan revisi ICIHD-2 (*International Classification of Imapirment, Disability, and Helath)* yang mengintegrasikan konsep fungsi atau kesehatan yang mengintegrasikan secara lebih tegas antara pendekatan medis dan sosial (*biopsychosicial*) dalam memakanai atau mendefinisikan disabilitas. Ternyata, versi revisi ini juga masih belum mendapat respons positif dari masyarakat. WHO pun kemudian mengubah nama ICIHD-2 menjadi ICF (*International Calssification of Functioning*) yang lebih fokus pada aktivitas, fungsi dan partisipasi individu di mana semua hal itu dipengaruhi oleh pelbagai faktor lingkungan.[7]

Sebagai lembaga yang berada di bawah naungan PBB, kebijakan WHO mestinya mampu mempengaruhi dan memotivasi para negara-negara di dunia dalam menghadapi dan menangani isu disabilitas. Pada perkembangannya, di tahun 2006 PBB meluncurkan UNCRPD (*UN Conventionon The Rights of Person with Disabilities*) yang efektif berlaku mulai tahun 2008. Konvensi tersebut menyepakati penggunaan istilah *disability* sebagai istilah yang resmi digunakan dalam komunikasi dan dokumen internasional untuk isu-isu disabilitas.[8]

2. Makna Disabilitas di Indonesia

Indonesia sendiri telah meratifikasi UNCRPD ini pada tahun 2011 melalui Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas. Undang-undang tersebut menjadi landasan resmi penggunaan kata penyandang

7 Ro'fah, "Kontestasi Wacana Difabilitas", hlm.15.

8 Lembaga Bahtsul Masail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya, *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas*, hlm.18.

disabilitas di dalam dokumen dan pembicaraan resmi.[9] Langkah penguatan penyebutan ini dipertegas melalui Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 tentang Penyandang Disabilitas.[10]

Tentunya, hadirnya undang-undang tersebut mengubah penyebutan terhadap penyandang disabilitas yang saat itu disebut sebagai penyandang cacat melalui Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997.[11] Di sisi lain, istilah penyandang disabilitas (*differently abled*) di Indonesia juga digunakan untuk mengganti sebutan penyandang cacat. Perubahan istilah ini, sebagaimana penjelasan Mansur Fakih yang dikutip oleh Arif Maftuhin, untuk menghindari dikotomi penyebutan "cacat" dan "normal" yang sebelumnya menopang konstruksi sosial istilah penyandang cacat dan melahirkan berbagai bentuk diskriminasi terhadap penyandang disabilitas. Dua istilah

9 *Ibid*., hlm. 19.

10 Beberapa daerah yang turut mengatur dan memfasilitasi kebutuhan publik para penyandang disabilitas meluncurkan peraturan daerah sebelum undang-undang ini lahir. Di antaranya; Peraturan Daerah Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta Nomor 4 Tahun 2012 Tentang Perlindungan dan Pemenuhan Hak-Hak Penyandang Disabilitas, Peraturan Daerah Provinsi Jawa Barat Nomor 10 Tahun 2006 Tentang Penyelenggaraan Perlindungan Penyandang Cacat, dan Peraturan Daerah Kabupaten Sleman Nomor 11 Tahun 2002 Tentang Penyediaan Fasilitas Pada Bangunan Umum dan Lingkungan Bagi Difabel.

Peraturan Daerah Kabupaten Sukoharjo Nomor 7 Tahun 2009 Tentang Pemberdayaan

11 Sejak munculnya undang-undang tentang disabilitas di Indonesia, UU No.4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat, beberapa daerah di Indonesia turut memeriahkan dan menyambut itikad baik pemerintah dalam mengupayakan keberpihakannya terhadap kelompok tersebut dengan turut serta merumuskan peraturan-peraturan daerah. Beberapa di antaranya adalah provinsi D.I. Yogyakarta, Jawa Barat, Sleman, dan Sukoharjo. Wujudnya aturan ini setidaknya menjadi motivasi bagi para penstudi hukum terlebih partisipan hukum ketika berijtihad atau bernalar turut mempertimbangkan realitas masyarakat yang menginginkan kesetaraan kelompok tersebut. Mengingkari hal tersebut sama halnya dengan mengingkari kesepakatan publik yang idealnya disokong dan diimplementasikan secara bersama-sama.

pengganti ini, intinya, merupakan istilah alternatif yang memang sengaja diciptakan dan lahir dari upaya-upaya untuk melawan diskriminasi terhadap penyandang disabilitas yang sering dianggap sebagai kelompok minoritas. [12] Oleh sebab itulah, istilah penyandang cacat harus diganti dengan istilah lain yang lebih memberikan makna yang lebih manusiawi terhadap kelompok disabilitas dan karena itu istilah penyandang cacat sudah tidak layak lagi digunakan di Indonesia.[13]

Menariknya, meskipun pemerintah di Indonesia telah menetapkan satu pilihan istilah untuk menerjemahkan *persons with disabilities,* istilah-istilah lain masih saja tampak digunakan secara luas di masyarakat, baik dalam dunia akademik, media, atau masyarakat luas secara umum. Arif Maftuhin, dalam risetnya, menemukan bahwa istilah penyandang disabilitas yang telah ditetapkan dalam undang-undang masih belum terlalu banyak digunakan. Istilah penyandang disabilitas faktanya lebih sering ditemukan penggunaannya dalam dunia daring. Sedangkan, istilah difabel justru lebih sering digunakan dalam dunia akademik dan umum. Sementara itu, istilah penyandang cacat penggunaannya juga masih populer dalam dunia akademik. Kepopuleran penggunaan istilah difabel dalam dunia akademik dan publik ini mungkin disebabkan oleh sejarahnya yang unik sebagai istilah yang populer di kalangan pegiat hak-hak penyandang disabilitas dan akademisi, terutama di Yogyakarta.[14]

3. Makna Disabilitas dalam Kajian Islam

Dalam kajian Islam klasik, belum ada suatu istilah yang bisa mewakili disabilitas secara general di mana hal ini berbeda dengan makna istilah disabilitas yang digunakan dalam kajian hukum di

12 Arif Maftuhin, "Mengikat Makna Diskriminasi", hlm. 151-153.
13 Ro'fah, "Kontestasi Wacana Difabilitas", hlm. 4.
14 *Ibid*., hlm. 159-160.

Indonesia dan internasional pada umumnya. Mengapa istilah ini sulit ditemukan? Alasan yang mungkin dapat dibenarkan dalam diskusi ini adalah karena istilah disabilitas adalah produk pemikiran Eropa modern. Tentu saja melacak istilah ini dalam bahasan kajian hukum Islam di mana kajiannya berpusat pada istilah Arab sulit ditemukan karena penggunaan bahasa yang berbeda. Mengutip pernyataan Helen, Sara menyatakan bahwa sudi tentang disabilitas di era kontemporer merepresentasikan studi keilmuan dari kelompok koloni (*colonialism scholarship)*. Itulah mengapa penelusuran sejarah tentang disabilitas melalui perspektif *non-western* adalah penting.[15]

Istilah tentang disabilitas dalam hukum Islam bentuknya beragam dan memiliki peruntukan makna yang berbeda. Hal ini dibenarkan oleh Vardit dalam pelacakannya yang belum mampu menemukan suatu istilah komprehensif yang mampu mencakup keseluruhan jenis disabilitas.[16] Istilah ini, bahkan, hingga abad ke-20 dalam diskursus hukum Islam, yang istilah-istilahnya merujuk pada bahasa Arab, belum juga ditemukan.[17]

Ada beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut beberapa bentuk disabilitas dalam kajian Islam, yaitu *asḥāb al-'ahāt* atau *zāwi' al-'ahat* (penyandang disabilitas fisik), *mu'awwaqūn* atau *mu'āqun* (penyandang disabilitas mental), *'ajaza* atau *'ājizun* dan (seorang yang lemah, tidak mampu untuk bertindak).

Semua istilah tersebut, memiliki peruntukan maknanya masing-masing. Tentang penggunaan kalimat *'aha* –yang dalam bahasa Inggris dapat digantikan dengan kata "*blight*", "*defect*", atau "*damage*"- yang dalam bahasa Indonesia dapat dianggap mewakili

15 Lihat Sara Scalenghe, *Disability in The Ottoman World:1500-1800,* cet. I (New York: Cambridge University Press, 2014), hlm. 1-10.

16 Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law,* (Dordrecht: Springer, 2007), hlm. 3.

17 Sara Scalenghe, *Disability in The Ottoman World:1500-1800,* hlm. 1.

kata disabilitas untuk menelusuri jejak historis istilah disabilitas dalam Islam, Richardson menulis catatan menarik. Ia menyatakan dalam tulisannya bahwa kata *'aha* tidak hanya digunakan untuk menyebut kondisi cacat pada tubuh manusia saja, tetapi ia dapat digunakan untuk menyebut kecacatan atau kerusakan yang terjadi pada tanaman. Bahkan kata *'aha'* juga digunakan untuk menyebut sebuah tanda atau sifat yang merusak kesempurnaan, integritas, dan estetika (keindahan).[18]

Kata *'ajaza,* misalnya, sering digunakan secara spesifik untuk menyebut seseorang yang tidak mampu atau yang dijadikan tidak mampu melakukan sesuatu dan bahkan secara spesifik ia bisa digunakan untuk menyebut seorang lelaki yang tidak mampu melakukan hubungan badan dengan lawan jenis.[19] Namun menariknya, istilah *'ajaza* atau *'ajizun* yang bermakna sebagai klasifikasi sosial dari sebuah kelompok yang berbeda, yang saat ini bisa disamakan dengan istilah disabilitas, tidak ditemukan dalam al-Qur'an atau fikih. Begitu juga dengan istilah *asḥāb al-'ahāt, mu'awwaqūn* atau *mu'āqun*.[20]

Dalam kajian lainnya, Waryono berpendapat bahwa padanan kata Arab yang memiliki kedekatan makna dengan istilah penyandang disabilitas adalah kata *mu'āq, ma'ūq,* dan *mu'awwaq*. Makna substantif dari kata-kata tersebut adalah keterhalangan, keterbatasan, dan kepayahan dalam melakukan sesuatu, baik karena fisiknya yang "kurang normal" maupun karena kondisinya yang tidak bebas merdeka.[21] Jika merujuk pada *Lisān al-'Arab,* kata

18 Lihat selengkpanya di Kristina L. Richardson, *Difference and Disability in The Medieval Islamic World,* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012), hlm. 22-26.

19 *Ibid.,* hlm. 4.

20 *Ibid.,* hlm. 4. Lihat juga Kristina L. Richardson, *Difference and Disability in The Medieval Islamic World,* hlm. 5.

21 Waryono AG., "Difabilitas Dalam Al-Qur'an", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro'fah (ed.), cet. I (Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 31.

derivasi lain dari *'awaqa* adalah *mu'awwiq* yang berarti hal-hal yang membuat seseorang jauh dan tertahan melakukan sesuatu karena ada gangguan pikiran, rintangan, dan kecacatan.[22] Dari uraian makna ini, representasi makna yang ada tidak hanya cenderung ke makna yang mengacu pada *medical model,* tetapi konfigurasi makna ini lebih cenderung pada pemaknaan *social model.* Tentu, makna yang akan lebih mendapatkan penerimaan di dunia akademik, terutama bagi para pegiat pejuang kesetaraan hak, adalah makna-makna yang berpotensi memberikan dan menempatkan kelompok penyandang disabilitas dalam strata "persepsi sosial" yang sama.

Terkait hal ini, al-Qur'an memiliki perspektif unik dalam memandang disabilitas. Esensi penyebutan terhadap penyandang disabilitas yang dibahas dalam al-Qur'an sejatinya mengandung makna *social model*. Dengan merujuk ayat-ayat yang membincang dispensasi terhadap orang-orang yang memiliki ketidakmampuan melaksanakan perintah agama dan hadis-hadis terkait, Islam memandang disabilitas sebagai sesuatu yang normal dan natural terjadi. Tidak ada stigma buruk yang pantas disandangnya.[23] Ini menegaskan bahwa penyandang disabilitas bukanlah kelompok minoritas. Mereka adalah manusia yang memiliki hak dan posisi yang sama sebagaimana manusia umumnya. Kerangka humanisme al-Qur'an sangat terasa di sini. Namun, apakah visi humanis itu terlihat pada penggunaan kata bertema disabilitas? Urain istilah-istilah berikut bisa menjawabnya.

Ada beberapa istilah yang merujuk pada istilah disabilitas dalam al-Qur'an. Akan tetapi, dalam konteks ayatnya, sering kali istilah yang digunakan lebih berfungsi secara metaforis, bukan secara literal. Dengan demikian, makna dari istilah-istilah untuk

22 Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab,* (Kairo: Dar al-Ma''arif, tt), IV: 3173-3174.

23 Isra Bhatty, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul, and Mona Amer, "Disability in Islam; Insights intoTheology, Law, and Practice" dalam Chaterie A.Marshall (ed.), *Disabilities: Insights form Acrosss Fields and Around the Wolrd,* (London: Pregaer Publisher; 2009), hlm. 162-163

penyandang disabilitas yang dimaksud dalam al-Qur'an bukan dalam konteks disabilitas fisik.[24] Fakta ini memberikan dampak pemaknaan yang luar biasa terhadap term-term yang berkaiatn dengan disabilitas dalam al-Quran.

Kata *al-a'ma* (tuna netra), misalnya, tidak hanya mengarah pada makna fisik yang cenderung negatif. Ahmad Muttaqin menyatakan bahwa makna kata *al-a'mā,* yang merujuk pada penyandang disabilitas netra, dengan berbagai versi derevasinya dalam 33 ayat al-Qur'an lebih banyak menampilkan makna metafora daripada makna hakiki. Konteks pemaknaannya adalah untuk kritik sosial saat itu yang cenderung menganggap penyandang disabilitas netra sebagai kelompok yang hina karena kecacatan fisiknya. Oleh karena itu, al-Qur'an menegaskan bahwa esensi makna yang sesungguhnya adalah bahwa kebutaan mata batin lebih buruk di hadapan Tuhan, daripada kebutaan secara fisik.[25] Selain kata *a'ma,* al-Qur'an juga menyebut kata *abkam, aşam, a'raj,* dan *sufahā'*. Kata *abkam* dan derivasinya disebut sebanyak 6 kali dengan berbagai konteksnya. Sedangkan *aşam* dan *a'raj* dan derivasinya disebut masing-masing 15 kali dan 10 kali. Untuk kata *sufahā'* dan derivasinya, al-Qur'an menyebutnya sebanyak 11 kali.[26]

B. Kecakapan Hukum Penyandang Disabilitas

Bagian ini akan menguraikan tentang kecakapan hukum penyandang disabilitas sebagai subjek hukum, baik dalam wilayah

24 M. Miles, "Some Historical Texts on Disability in the Classical Muslim World"*, Some Historical Texts on Disability in the Classical Muslim World,* Vol. 6: 2-3 (Oktober 2008), hlm. 78, Waryono AG., "Difabilitas Dalam Al-Qur'an", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro'fah (ed.), cet. I (Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 40.

25 Ahmad Muttaqin, "Etika Sosial Terhadap Difabel Netra", *Inklusi,* Vol. 6:1 (Januari-Juni 2019), hlm. 88. Lihat juga Kristina L. Richardson, *Difference and Disability in The Medieval Islamic World,* hlm. 22.

26 Waryono AG., "Difabilitas Dalam Al-Qur'an", hlm. 43-46.

hukum Islam maupun wilayah hukum yang lain. Uraian ini selanjutnya akan difokuskan lagi pada tema perkawinan Islam.

Uraian ini memiliki posisi yang *urgent* karena berangkat dari titik ini seseorang akan memiliki perspektif yang variatif dalam memandang kecakapan hukum penyandang disabilitas yang sering kali salah dipahami. Memahami bagian ini akan memudahkan pembaca untuk memahami uraian berikutnya serta dapat menghasilkan perspektif yang baru.

Merujuk pada pasal 6 DUHAM; *everyone has right to recognition everywhere as a person beforethe Law* (setiap orang mempunyai hak untuk diakui di manapun ia berada). Di sini dapat dipahami bahwa kedudukan manusia sebagai subjek hukum menduduki dua posisi sekaligus; *equality before the law* dan *man is a person before the law*.[27] Apa maksud dari dua istilah di atas?

Setiap manusia adalah subjek hukum sejak ia dilahirkan. Bahkan, lebih dari itu, jika kepentingannya menghendaki, sejak masih dalam kandungan pun ia juga telah dianggap menjadi subjek hukum. Manusia akan berhenti menjadi subjek hukum, ketika ia telah meninggal dunia. Artinya, selama manusia masih hidup tidak ada istilah "kematian perdata" yang bermakna pencabutan hak-hak keperdataan seseorang.[28]

Konsekuensi dari konsep manusia sebagai subjek hukum adalah bahwa manusia mempunyai hak dan kewajiban yang telah melekat pada dirinya tanpa terkecuali. Hak dan kewajiban itu juga berkembang dan menyesuaikan kondisi dan konteks kehidupan seseorang. Inilah yang kemudian dikenal dengan kewenangan hukum. Akan tetapi, faktanya tidak semua orang memiliki kewenangan untuk bertindak dalam menunaikan dan hak kewajibannya. Seseorang bisa

27 Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum,* cet. II (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 247.
28 *Ibid.*

dianggap memiliki kewenangan bertindak ketika ia telah dinyatakan telah memenuhi syarat-syarat yang ditentukan oleh hukum.[29] Dengan demikian, seseorang akan dianggap cakap hukum jika ia telah secara sempurna memenuhi kriteria-kriteria yang ditentukan oleh hukum dan sekaligus tidak melanggar ketentuan yang berkaitan.

Dalam kajian usul fikih, istilah subjek hukum (*mukallaf*) dikenal dengan *mahkum 'alaih.* Secara istilah *mahkum 'alaih* bermakna seseorang yang menjadi tempat berlakunya hukum Allah. Maksudnya, ia adalah seseorang yang dituntut Allah untuk berbuat berdasarkan tuntutan Allah. [30]

Subjek hukum (*mukallaf*) memiliki beberapa persyaratan tertentu yang menjadi penyebab seorang *mukallaf* layak dan wajib menjalankan perintah yang dibebankan kepadanya. *Pertama* adalah kemampuan untuk memahami dalil-dalil yang berhubungan dengan hukum. Maksudnya adalah bahwa seseorang harus bisa memahami dalil-dalil hukum (*an-nuşūs al-qanūniyyah*) yang diinstruksikan melalui al-Qur'an maupun sunah. Kemampuan memahami tersebut bisa secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung maksudnya adalah kemampuan seseorang memahami dalil-dalil secara mandiri dengan kemampuan akal dan pemahamannya yang dimiliki. Sedangkan secara tidak langsung maksudnya adalah pemahaman yang diperoleh melalui penjelasan pihak lain yang dianggap lebih tahu.[31]

Syarat *kedua* adalah *ahliyyah.* Makna dari *ahliyyah* adalah seseorang yang cakap bertindak hukum terhadap urusan *syara'* yang telah diinstruksikan.[32] Dalam arti lain, *ahliyyah* adalah kelayakan seseorang untuk menerima dan bertindak hukum. *Ahliyyah* kemudian

29 Achmad Ali, hlm. 247.
30 Abdul Wahab al-Khallaf, *'Ilmu Uşūl al-Fiqh,* cet. III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), hlm. 102.
31 *Ibid.,* hlm. 102-103.
32 *Ibid.,*hlm.104.

dikategorikan menjadi dua bagian; *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*. Melalui pembagian ini, posisi kelayakan penyandang disabilitas sebagai subjek hukum dan cakap dalam hukum bisa terdeteksi dengan baik.

Pertama adalah *ahliyyah al-wujūb* (kecakapan pasif). Kecakapan ini berhubungan dengan kelayakan seseorang untuk menerima hak maupun kewajiban. Kelayakan ini melekat dan berlaku selama sejak manusia hidup di dunia. Ulama menyebut kelayakan ini dengan istilah *az-ẓimmah* (jaminan), yaitu jaminan untuk menerima hak dan kewajiban sejak manusia hidup dalam kandungan hingga meninggal dunia.[33] *Ahliyyah al-wujūb* ini berlaku bagi setiap individu tanpa mempertimbangkan keadaan atau kondisi fisik atau kejiwaan seseorang.[34] *Ahliyyah al-wujūb* terbagi menjadi dua kategori, yaitu *ahliyyah al-wujūb an-naqīşah* dan *ahliyyah al-wujūb al-kamīlah.*[35] *Ahliyyah al-wujūb an-naqīşah* adalah bentuk kelayakan menerima hukum secara tidak sempurna. Artinya, seseorang hanya menerima hak hukum saja. Kelayakan jenis ini dimiliki oleh janin yang masih ada dalam kandungan. Meskipun ia belum lahir di dunia, tetapi ia berhak menerima warisan, wasiat, wakaf, dan sebagainya. *Ahliyyah al-wujūb al-kamīlah* berlaku sejak seseorang lahir di dunia hingga meninggal di dunia. Perbedaan dengan kelayakan jenis pertama adalah bahwa pada jenis kelayakan ini seseorang bisa menerima hak dan kewajiban hukum.[36] Oleh sebab itu, anak-anak, penyandang disabilitas mental, orang sakit, atau penyandang disabilitas intelektual, tetap bisa menerima hak dan kewajiban walaupun dengan cara diwakilkan oleh wali yang berhak atau wali yang ditunjuk oleh pemerintah.

33 Wahbah az-Zuḥaili, *Ilmu Uşūl Fiqh al-Islāmiy,* cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 163.
34 Abdul Wahab al-Khallaf, *Ilmu Uşūl al-Fiqh,*, hlm. 102
35 *Ibid.*
36 *Ibid.,* 105.

Kedua adalah *ahliyyah al-adā'* (kecakapan aktif). Kecakapan ini berhubungan dengan kelayakan seseorang menjalankan hak dan kewajiabn hukum. Titik utama penilaian kelayakan ini berada pada kemampuan bertindak dari segi perkataan dan perbuatan sekaligus mempertanggungjawabkannya di hadapan hukum, karena itu kelayakan ini disebut dengan kelayakan aktif. Asas berlakunya kelayakan ini adalah ketika seseorang sudah dianggap tamyiz.[37] *Ahliyyah al-adā'* juga terbagi menjadi dua. *Pertama* adalah *ahliyyah al-adā' naqişah* yang berlaku sejak seseorang telah dianggap tamyiz hingga ia balig. Termasuk dalam kategori ini adalah penyandang disabilitas intelektual dengan catatan selama kedisabilitasan intelektualnya tidak menyebabkan akalnya tidak berfungsi, akan tetapi dengan kondisi itu ia menjadi lemah dalam memahami dan sudah masuk dalam kategori tamyiz.[38] *Kedua* adalah *ahliyyah al-adā' al-kamīlah* yang dimiliki oleh seseorang yang telah balig hingga meninggal dunia.[39] Kecakapan jenis inilah yang berlaku bagi setiap individu yang telah menyandang status *mukallaf*-telah memenuhi kriteria balig, berakal, dan cerdas.

Selain mengacu pada pembagian kelayakan hukum, penjelasan juga akan mengacu pada kondisi bagaimana dan kapan seseorang menjadi terhalang untuk bertindak hukum. Kajian ini dalam usul fikih dikenal dengan istilah *'awāriḍ ahliyyah.* Penghalang ini ada dua kategori, yaitu *'awāriḍ samāwiyyah* dan *'awāriḍ muktasabah.*

'Awāriḍ samāwiyyah berasal dari luar kendali manusia dan juga bukan sebab karena perbuatan manusia.[40] Dengan kata lain, penghalang ini datangnya langsung dari Allah.[41] Wahbah az-Zuḥaili

37 Wahbah az-Zuḥaili, *Ilmu Ushul Fiqh al-Islamiy,* cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 164.
38 *Ibid.,* 166.
39 *Ibid.,* hlm.168.
40 *Ibid*.,
41 Ali Sodiqin, "Difabel Sebagai Subyek Hukum (Mukallaf)", dalam Ro'fah (ed), *Fikih (Ramah) Difabel,* cet. I (Yogyakarta: Q Media, 2015), hlm. 61.

mencatat bahwa ada sebelas (11) jenis penghalang yang termasuk kategori ini, yaitu disabilitas mental, status anak-anak, disabilitas intelektual, lupa, tidur, ayan/pingsan, sakit, budak, haid, nifas, dan mati.[42]

'Awāriḍ muktasabah muncul karena perbuatan manusia sendiri, baik sebab munculnya berasal dari diri seseorang atau orang lain. Tentang jenis penghalang ini, Wahbah az-Zuḥaili mencatat ada tujuh (7) macam penghalang. Enam (6) di antaranya berasal dari diri sendiri dan sisanya berasal dari orang lain.[43] Enam penghalang yang penyebabnya berasal dari diri sendiri adalah *jahl* (bodoh), mabuk, *hazl* (bercanda), *safh*[44], *safar*, dan *khaṭa'* (kesalahan). Sedangkan satu penghalang lain yang datang dari luar diri seseorang adalah *ikrāh* (pemaksaan).

Semua halangan tersebut tentu saja dapat mengubah kecakapan bertindak hukum dan berpengaruh terhadap tindakan hukum seseorang. Perubahan status kecakapan hukum akibat munculnya dua jenis halangan tersebut memiliki konsekuensi berbeda.

Ali Sodiqin mencatat bahwa jika dilihat dari segi objeknya, maka akibat dari adanya penghalang tersebut dapat terbagi ke beberapa kondisi. *Pertama* adalah halangan yang bisa menyebabkan *ahliyyah al-adā'* hilang sama sekali. Contohnya seperti gila, tidur, lupa, dan terpaksa. Sorang *mukallaf* yang mengalami kondisi demikian tidak dapat dimintai pertanggungjawaban, karena status kecakapan hukumnya hilang. [45]

42 Wahbah az-Zuḥaili, *Ilmu Ushul Fiqh al-Islamiy,* cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 169.

43 *Ibid*, hlm. 177.

44 Secara bahasa, kata *safh* bermakna kesembronoan atau gegabah. Al Bazdawi menjelaskan bahwa kata ini dalam istilah ulama fikih umumnya tertuju pada makna "menghamburkan harta benda dan merusaknya yang secara jelas melawan akal sehat dan syari'at". Lihat Wahbah az-Zuḥaili, *Ilmu Ushul Fiqh al-Islamiy,* cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 181.

45 Ali Sodiqin, "Difabel Sebagai Subyek Hukum (Mukallaf)", dalam Ro'fah (ed), *Fikih (Ramah) Difabel,* cet. I (Yogyakarta: Q Media, 2015), hlm. 61-62.

Kedua adalah halangan yang hanya mengurangi *ahliyyah al-adā'*. Contohnya penyandang disabilitas intelektual. Konsekuensinya, status *ahliyyah al-adā'*-nya tidak hilang sama sekali, tetapi hanya membatasi kecakapannya. Segala tindakan yang bermanfaat bagi dirinya dianggap sah. Namun sebaliknya, segala tindakan yang merugikannya dianggap tidak sah.

Ketiga adalah halangan yang dapat mengubah sebagian tindakan hukum. Contohnya kondisi pailit, lalai, dan di bawah pengampuan. Konsekuensinya, status *ahliyyah al-adā'* seseorang tidak berubah, namun ia hanya terbatasi dalam tindakan hukumnya.

Dengan berdasar pada uraian di atas, penelusuran berikutnya adalah bagaimana status penyandang disabilitas sebagai wali dan saksi nikah, terutama penyandang disabilitas wicara, rungu, dan netra. Jika melihat pada konsep penghalang yang menyebabkan hilangnya hak bertindak hukum, tidak ada satupun keterangan yang menegaskan bahwa kondisi buta, tuli, dan bisu bisa menyebabkan hilangnya hak hukum bagi penyandang disabilitas yang seharusnya menjadi wali nikah dan saksi nikah. Ini menandakan bahwa sebenarnya tidak ada korelasi antara kondisi tersebut dengan hilang atau berpindahnya hak hukum.[46]

46 Ro'fah, dengan mengutip pendapat Arif Maftuhin, menegaskan bahwa pendekatan hak dalam fikih agak sulit dilakukan karena dua alasan. *Pertama* adalah karena fikih lebih memfokuskan pada kewajiban manusia, bukan pada hak. Hal ini disinyalir karena berasal dari definisi ilmu fikih sendiri yang berbicara tentang perbuatan "*mukallaf"*. Kata *mukallaf* (subjek hukum) di sini berarti orang yang diberi kewajiban. Inilah indikasi fikih, bagi Arif Maftuhin, yang lebih beroirentasi pada kewajiban, bukan pada hak. *Kedua* adalah karena obyek fikih adalah perorangan bukan institusional, meskipun sebenarnya kemampuan seseorang dalam melaksanakan kewajiban dalam konteks fikih sangat tergantung pada institusi, khususnya negara. Di posisi inilah, fikih diharapkan bisa mampu menjadi subjek hukum untuk merealisasikan kewajiban-kewajiban pembangunan yang akan bermuara pada pemenuhan hak difabel. Lihat selengkapnya di Ro'fah, "Mengikis bias Normalisme Fikih: Upaya Menuju Fikih (Ramah) Difabel?", dalam Ro'fah (ed), *Fikih (Ramah) Difabel,* cet. I (Yogyakarta: Q Media, 2015), hlm. 24-25.

Jika demikian, lalu bagaimana kedudukan wali nikah yang tunarungu dan tunawicara dan saksi nikah yang tunarungu dalam pernikahan. Untuk menjawab pertanyaan ini, dalam kajian fikih bisa merujuk pada syarat-syarat yang ditetapkan oleh ulama terhadap dua objek tersebut.

Syarat-syarat yang harus dipenuhi bagi wali nikah dan saksi nikah mengarah kepada hal-hal yang substansial dan fundamental, terutama bagi wali nikah. Agar seseorang bisa dikatakan layak untuk menjadi wali nikah, maka ia harus memenuhi beberapa syarat, yaitu Islam, berakal, balig, laki-laki, merdeka, dan, dan cerdas *(rusyd)*. Tidak ada satu ulama pun yang menempatkan kondisi disabilitas sensorik; buta, tuli, dan bisu, sebagai syarat menjadi wali. Berbeda halnya dengan saksi nikah, para ulama masih memperdebatkan status saksi nikah yang tunanetra dan tunarungu. Dengan begitu, kedudukan wali nikah yang bisu dan tuli tetap diakui oleh hukum (hukum Islam) selama akalnya masih mampu memahami bahasa orang lain baik dengan melalaui media atau tidak. Namun, tidak demikian halnya dengan saksi, walaupun sebenarnya secara dasar ia masih mempunyai hak hukum, nyatanya fikih yang dirumuskan oleh ulama cenderung untuk tidak menempatkan sebagai seseorang yang cakap ketika menjadi saksi pernikahan.

C. Disabilitas dalam Perkawinan

1. Benarkah Disabilitas dalam Perkawinan Tenggelam?

Benarkah isu disabilitas tenggelam dalam kajian hukum Islam? Apakah juga benar jika isu disabilitas tidak menjadi prioritas kajian dalam hukum Islam? Berdasarkan pada kajian-kajian yang ada, terdapat dua jawaban atas pertanyaan ini.

Satu jawaban menjelaskan bahwa isu ini memang tidak banyak disorot. Ada catatan menarik terkait mengapa isu disabilitas dalam kerangka hukum Islam tidak banyak disorot. Menurut Waryono ada

dua kemungkinan yang menyebabkan mengapa isu disabilitas dalam Islam tampak tenggelam dan menjadi wilayah *lā mufakkar fīhi* (hal yang tidak terpikirkan). *Pertama* adalah karena Islam cenderung memandang netral terhadap problem disabilitas. Hal ini karena selain Islam tidak memandang penyandang disabilitas sebagai anugerah atau bahkan kutukan, Islam juga tidak menekankan pengamatan pada keadaan fisik seseroang, tetapi lebih kepada perbuatan.[47] Intinya, Islam lebih menekankan pada hal-hal yang lebih substantif daripada hal-hal yang artifisial dan di sinilah menariknya konsep yang ditawarkan Islam dalam ragam dimenasi kehidupan yang lain.

Di sisi lain, Islam melalui al-Qur'an melarang seseorang untuk berbuat *taskhīr;* menghina dan merendahkan orang lain dengan alasan apapun, baik berdasarkan ras, suku, bentuk tubuh, kulit, agama, dan lain sebagainya.[48] Ini membuktikan bahwa Islam menekankan sikap saling menghormati dan menghargai kepada sesama makhluk Tuhan. Islam dalam posisi ini juga tampak menjunjung tinggi nilai-nilai persamaan hak antar sesama manusia. Oleh karena itulah, Allah SWT pernah menegur nabi Muhammad SAW ketika bersikap tidak acuh kepada seseorang yang buta, Abdullah bin Ummu Maktum. Kisah ini bisa dilacak pada awal surat '*Abasa*.

Kisah ini dalam catatan Quraish Shihab terangkum dalam ayat kesepuluh atau keenam belas dalam surat '*Abasa*. Ayat ini turun menyangkut sikap Nabi kepada 'Abdullah Ibn Ummu Maktum, ketika Nabi Muhammad SAW. sedang sibuk menjelaskan tentang Islam kepada tokoh-tokoh kaum musyrikin Mekah, atau salah seorang tokoh utamanya yaitu al-Walid Ibn al-Mughirah. Setidaknya, melalui cara ini hati dan pikiran mereka dapat tersentuh sehingga mereka bersedia memeluk Islam yang tentu saja akan membawa dampak positif bagi perkembangan dakwah Islam saat itu. Ketika

47 Waryono AG., "Difabilitas Dalam Al-Qur'an", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas*, hlm. 24.
48 *Ibid*., hlm. 25.

itu datanglah ‘Abdullah Ibn Ummu Maktum yang rupanya tidak mengetahui kesibukan penting Nabi itu dan kemudian ia menyela pembicaraan Nabi SAW. Ia memohon kepada Nabi SAW agar diajarkan kepadanya apa yang telah diajarkan Allah kepada Nabi SAW. Permohonan itu dalam suatu catatan diucapkan oleh Abdullah Ibn Ummu Maktum berkali-kali. Sikap ‘Abdullah ini tampaknya tidak berkenan di hati Nabi SAW. Namun, menariknya beliau tidak menegur apalagi menghardiknya. Hanya saja tampak pada air muka Nabi SAW rasa tidak senang, sehingga turunlah ayat di atas untuk menegur beliau.[49]

Kedua adalah karena minimnya pemikir Islam klasik-terutama dalam bidang hukum-dari kalangan penyandang disabilitas. Dalam catatan sejarah, belum pernah ada pemikir Islam, baik dalam bidang akidah, tasawuf, filsafat, fikih, tafsir, maupun hadis yang berasal dari kelompok penyandang disabilitas, meskipun di era Modern muncul nama Thoha Husein dan Muhammad Ayoub. Akibatnya, menurut Wayono, generalisasi dalam fikih yang terkesan mengabaikan kaum penyandang disabilitas ini terjadi, terutama dalam merumuskan beberapa ketentuan yang berkaitan dengan rukun dan syarat.[50]

Namun, apa yang diuraikan oleh Waryono pada poin kedua tersebut tampak bisa terjawab melalui tulisan Nurul Hak. Pemahaman Waryono terbantahkan dengan temuan Nurul Hak

49 Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* cet. IV (Jakarta: Lentera Hati, 2005), XV: 59-60.Terhadap ayat ini al-Qurthubi mencatat bahwa meskipun ulama memandang apa yang dilakukan oleh Abdullah bin Ummu Maktum adalah hal yang tidak sopan akan tetapi Allah tetap menegur nabi dengan tujuan agar tidak membuat hati kelompok ahlu shuffah tersakiti. Di sisi lain ayat teguran itu juga hendak menegaskan bahwa orang mukmin yang fakir itu lebih baik daripada orang yang kaya. Lihat Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr bin Farah al-Anshari al-Khazraji Syamsuddin al-Qurthubi, *Al-Jami’ li Ahkām al-Qur’an: Tafsīr al-Qurṭūbi,* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), XIX: 211.

50 Waryono AG., “Difabilitas Dalam Al-Qur’an”, hlm. 26.

yang menunjukkan beberapa tokoh dan ilmuwan yang berstatus penyandang disabilitas yang nyatanya berkontribusi besar dalam diskursus keilmuan Islam era klasik.

Beberapa tokoh tersebut adalah Abban bin Utsman bin Affan, Urwah bin Zubair, dan al-Jahiz. Abban bin Utsman bin Affan, penyandang disabilitas netra, adalah sejarawan sekaligus beriokrat dari kelompok *tabi'in* besar pertama yang menulis *Sīrah an-Nabi* dan *al-Magazi* (biografi dan peperangan) masa Nabi Muhammad SAW yang karya-karyanya menjadi sumber primer bagi para peneliti berikutnya seperti Ibnu Sihab az-Zuhri dengan karyanya *al-Magazi* dan Ibnu Ishak dengan kayanya *Sīrah an-Nabi.*[51]

Urwah bin Zubair yang berstatus sebagai penyandang disabilitas saat usianya dewasa juga merupakan rujukan primer tentang sejarah Islam, hadis, dan fikih. Kepakarannya berhasil memotivasi para penguasa di era bani Umayyah untuk meminta fatwa-fatwa hukum, baik untuk kepentingan umat dan kekuasaan. Melalui Urwah, Ibnu Sihab juga menimba ilmu tentang sejarah, hadis, dan fikih, sehingga akhirnya, pada masa Umar bin Abdul Aziz, ia dipercaya sebagai salah satu pengkodifikasi hadis.[52]

Al-Jahiz adalah seorang pemikir yang dikategorikan sebagai penyandang disabilitas karena kondisi kedua matanya yang sangat besar, menjulur keluar, dan seolah-olah hendak keluar dari kelopak matanya-yang hidup pada masa bani Abbasiyah. Dia termasuk budayawan dan peneliti produktif bermazhab Mu'tazilah. Bukti otoritas keilmuannya terlacak melalui salah satu karya fenomenalnya, *al-Hayawān,*yang disebut sebagai karya pertama dan terbesar dalam bidang zoologi sepanjang sejarah dan peradaban Islam.[53]

51 Nurul Hak, "Difabilitas dalam Sejarah Islam", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro'fah (ed.), cet. I (Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 76.
52 *Ibid.,* hlm. 77.
53 *Ibid.*

Jawaban kedua atas pertanyaan di awal paparan bagian ini adalah sebaliknya. Berbeda fokusnya dengan Waryono yang lebih menyoroti kajian dari sejarah, Vardit Rispler-Chaim justru menemukan kajian-kajian mendetail dalam kajian fikih yang berkaitan dengan disabilitas. Vardit berhasil meramu data-data yang berceceran dalam kitab fikih dan mengklasifikasikannya sesuai dengan tema besar yang berkaitan melalui karyanya yang didapuk sebagai karya terlengkap yang pernah ada tentang isu disabilitas dalam hukum Islam, *Disability in Islamic Law*. Kajiannya mengupas bagaimana perlakuan hukum Islam klasik dan kontemporer terhadap kelompok penyandang disabilitas.

Ada lima topik kajian yang diuraikan dari hasil pelacakannya yang komprehensif terhadap isu-isu disabilitas, yaitu isu disabilitas kaitannya dengan kewajiban agama, jihad, pernikahan, hermaprodit, dan disabilitas akibat cedera yang sengaja (*intentional injure*) atau tidak sengaja dilakukan (*unintentional injure*) oleh manusia[54]. Akan tetapi, untuk lebih fokus kajian, uraian akan lebih mengarah pada kajian pada disabilitas dan kaitannya dengan pernikahan.

Dalam kajiannya ia menemukan beberapa jenis disabilitas dalam perkawinan yang telah direkam dengan rapi dalam kitab-kitab klasik. Ragam disabilitas itu ada yang hanya terjadi pada pihak perempuan saja atau laki-laki saja. Ada juga yang terjadi pada dua-duanya. Vardit selanjutnya juga berhasil melacak tren atau umumnya disabilitas yang terjadi di era modern dalam konteks pernikahan.

54 *Intentional injure* adalah kondisi disabilitas yang disebabkan oleh hukuman dari otoritas hukum di suatu daerah akibat perbuatan kriminal. Akibat dari perbuatan kriminalnya, seseorang harus menerima hukuman secara fisik seperti *hudud* dan *qishas*. Sedangkan *unintentional injure* adalah kondisi disabilitas yang tidak disebabkan karena akibat dari perbuatan kriminal. Jenis ini lebih melihat kepada sebuah kecelakaan yang tidak disengaja baik akibat dari kecelakaan bisa menghilangkan nyawa seseorang atau hanya mengakibatkan hilang atau rusaknya sebagian anggota tubuh.

Dalam hampir banyak kitab fikih, menurut catatan Vardit, ada lima kondisi disabilitas yang dapat membolehkan seorang laki-laki untuk mengajukan *faskh an-nikāh* istrinya setelah menikah. *Pertama* adalah *'afl* (scrotal hernia); sebagian daging yang menjorok ke depan di vulva (vagina) yang mirip dengan hernia laki-laki. *Kedua* adalah *qarn*; benjolan daging atau tulang yang menutupi vagina. Ketiga adalah *ratq;* lubang vagina tertutup oleh sesuatu yang dapat mencegah penetrasi atau mencegah masuknya penis ke dalam vagina. *Keempat* adalah *ifda'*: saluran kencing dan saluran rahim uterus menyatu atau saluran kencing dan dubur menyatu. Sedangkan *kelima* adalah *bakhr;* bau tidak enak yang keluar dari vagina.[55]

Sebaliknya, salah satu dari ragam kondisi disabilitas pada laki-laki berikut ini dalam catatan Vardit dapat memperbolehkan pihak perempuan (istri) untuk mengajukan fasakh. Vardit mencatat bahwa ada tiga kondisi disabilitas, yaitu *jabb* (*amputation*)*, 'unna* (*impotence*)*,* dan *khisa'*. *Jabb* atau amputasi yang dimaksud adalah terputusnya atau terpotongnya penis laki-laki-yang kemudian dia disebut sebagai *majbub.* Adapaun *'unna* dalam uraian Vardit adalah terkait ketidakmampuan penis untuk ereksi atau terlalu besarnya penis sehingga tidak bisa masuk ke vagina. Sedangkan *khisa'* adalah istilah untuk menyatakan keadaan ketika laki-laki tidak memiliki testis atau ia telah dikebiri.[56]

Di sisi lain, ternyata juga ditemukan kondisi disabilitas yang terjadi pada keduanya; laki-laki dan perempuan. Vardit mengkonfirmasi bahwa ulama berbagai mazhab secara mayoritas menyatakan ada tiga kondisi disabilitas yang terjadi pada dua belah pihak. *Pertama* adalah *junun* (*madness*); penyakit gila. *Kedua* adalah *burs (leprosy):* penyakit kusta. *Ketiga* adalah

55 Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law,* hlm. 53.
56 *Ibid,* hlm. 55.

juzam (elephantiasis); penyakit kaki gajah[57]. Jenis yang pertama berkenaan dengan penyakit mental. Adapun jenis yang kedua berkaitan dengan penyakit kulit.[58]

Hasil pelacakan Vardit juga menemukan kecenderungan disabilitas yang terjadi dalam perkawinan di era kontemporer. Ada dua kelompok disabilitas jenis baru yang hari ini menjadi sorotan utama di beberapa dekade terakhir. Dua jenis itu adalah *genetic disorder* (kelainan genetika) dan *infertility* (kemandulan). Kelainan genetika pada salah satu pasangan akan berdampak pada anak yang akan dilahirkan. Sementara kemandulan terjadi akibat ketidaksuburan sel sperma laki-laki atau sel telur perempuan.[59]

Kajian yang dilakukan oleh Vardit hanya menelaah dan melacak kajian disabilitas yang berkaitan dengan suami atau istri saja. Uraian Vardit memang merinci dengan detail apa saja kondisi yang dapat menyebabkan seseorang yang telah menikah dapat menceraikan pasangannya saat ditemui kedisabilitasan dalam tubuh pasangannya. Akan tetapi, uraian dan pelacakan Vardit ini tampak tidak mengeksplorasi hal lain yang juga urgen terhadap keabsahan akad nikah. Vardit, terhadap bagaimana wali dan saksi nikah yang pada dasarnya posisi mereka juga memiliki dampak yang signifikan terhadap hukum pernikahan, belum mengeksplorasinya lebih jauh. Asumsi peneliti adalah

57 Penyakit kaki gajah (filariasis) adalah penyakit menular yang disebakan oleh cacing yang media infeksinya melalui perantara nyamuk yang menghisap darah manusia. Yang diserang adalah kelenjar dan saluran getah bening terutama di daerah pangkal paha, ketiak dan organ lainnya sehingga terjadi pembengkakan. Pembengkakan tidak hanya terjadi pada kaki namun juga pada organ lain seperti alamat kelamin pria. Sehingga, jika seseorang terserang penyakit ini akan mengalami kecacatan seumur hidup hingga pada akhirnya seringkali dikucilkan di masyarakat. Lihat selengkapny di Mara Ipa, dkk., *Menghapus Jejak Kaki Gajah,* cet. III (Sleman: PT. Kanisius, 2018)

58 Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law,* hlm. 57.

59 *Ibid.,* hlm. 59-63.

karena teks-teks yang menarasikan tentang kedua fakta ini jarang ditemukan dalam fikih.

Penelusuran lebih lanjut pada bagian ini juga mengarah pada bagaimana penyandang disabilitas rungu dan wicara, diposisikan dalam catatan sejarah. Bisu dan tuli umumnya dianggap sebagai dua kondisi disabilitas yang memiliki keterkaitan. Orang tuli seringnya juga dianggap sebagai penyandang disabilitas wicara karena ia tidak mampu memahami dengan baik apa yang dibicarakan oleh lawan bicaranya. Namun sebaliknya, penyandang disabilitas wicara masih dianggap mampu untuk memahami pembicaraan karena masih berfungsinya pendengaran. Lalu, bagaimana sejarah mencatat tentang hal ini?

Dahulu, di Yunani, penyandang disabilitas rungu umumnya juga dianggap sebagai penyandang disabilitas intelektual—*loss of wit*—karena sulitnya berkomunikasi.[60] Asal muasal pandangan ini diyakini berkaitan dengan kerja ilmiah Aristoteles. Ia menganggap bahwa penyandang disabilitas rungu sejak lahir *(disabilitas bawaan)* memiliki kelemahan inetelektual yang ini pada akhirnya menjadi sebuah konsensus bahwa disabilitas rungu bawaan lahir identik dengan disabilitas inteleketual (*stupidity*).[61]

Di era modern, apa yang terjadi di Spanyol dan Inggris tidak jauh berbeda. Di Spanyol, penyandang disabilitas rungu dan wicara sekaligus (*deaf-mute*), tidak seperti orang yang hanya menyandang disabilitas rungu tetapi dapat berbicara, umumnya dikelompokkan sebagai penyandang disabilitas intelektual *(the insane-gila)* dan oleh karenanya mereka tidak boleh menerima hak waris dari ayahnya. Bahkan, mereka juga tidak dapat memberi wasiat. Hal yang sama juga terjadi di Inggris. Di sekitar abad 19, mereka yang menyandang disabilitas rungu dan wicara juga dianggap sebagai penyandang

60 Martha Rose, *The Staff of Oedipus: Transforming Disability in Ancient Greece,* (Ann Arbor:University of Michigan Press, 2003), hlm. 72.

61 Sara Scalenghe, *Disability in The Ottoman World:1500-1800*, hlm.49

disabilitas intelektual (bisa "idiot" atau "gila") dalam wilayah hukum pidana. Pelabelan ini karena mereka mengalami disabilitas pada pikirannya (*defective intellect*).[62]

Pandangan yang tidak juah berbeda juga terjadi di dunia Islam. Di era Turki Usmani, ternyata banyak orang yang juga menganggap bahwa kondisi tuli dan bisu tidak jauh dari disabilitas intelektual. Namun demikian, ternyata anggapan demikian tidak ditemukan indikasinya secara masif di literatur hukum, kesehatan, sejarah, hingga kitab biografi sekalipun. Muhammad Khalil al-Muradi, salah satu Mufti bermazhab Hanafi di Damaskus era Turki Usmani, memberikan catatan menarik mengenai penyandang disabilitas wicara. Ia menegaskan bahwa penyandang disabilitas wicara - termasuk penyandang disabilitas netra - memiliki kesempatan untuk menjadi seorang mufti. Alasannya, karena ia masih dianggap memiliki kemampuan untuk menyampaikan hukum dengan isyarat lain yang dapat dimengerti, seperti tulisan.[63] Ini menunjukkan bahwa Islam memiliki pandangan yang sangat humanis terhadap kelompok minoritas seperti di atas. Fokus utamanya bukan pada bagaimana kemampuan sensorik seseorang, tetapi bagaimana akal ditempatkan sebagai komponen utama untuk menetapkan status hukum.

2. Wali dan Saksi Nikah dalam Kompilasi Hukum Islam

Pembahasan pada bagian ini akan mengerucut pada pasal 22 tentang berpindahnya hak wali nikah dan pasal 25 tentang kriteria saksi nikah, lebih khusus pada isu disabilitas. Sebelum kajian ini mengupas dua pasal tersebut, pembahasan ini akan diawali dengan membaca pola *legal reasoning* Kompilasi Hukum Islam sebagai pintu masuk untuk membaca kedua pasal tersebut.

J.N.D. Anderson mencatat bahwa setidaknya ada empat cara yang digunakan oleh negara-negara muslim dalam mereformasi

62 *Ibid.*
63 *Ibid.,* hlm. 50.

hukum Islam; yaitu proseduralisme fikih (*the procedural exedient*), ekletisme bermazhab dalam fikih (*the ecletic expedient*), reinterpretasi fikih (*the expedient of re-intepretation*), dan regulasi adminitratsi (*the expedient of administrative regulation)*.[64] Melalui keempat cara ini, hukum Islam di era kontemporer menemukan cara terbarunya untuk bisa mengatur masyarakat yang lebih kompleks, baik dalam wilayah substansi maupun administrasinya.

KHI adalah produk ciri khas terbaru dari sebuah kompilasi yang bermazhab secara ekletik (*the ecletic expedient*). Cara ini tampak menjadi gaya baru sejak KHI disahkan sebagai sebuah sumber hukum yang diakui negara. Pola baru bernalar ini tidak lain juga dilatari oleh faktor politik hukum yang mengintervensi hukum Islam di Indonesia.

Hallaq menuturkan, sebagaimana dikutip oleh Hussin, bahwa salah satu faktor penentu munculnya konfigurasi baru dalam aspek hukum adalah karena usaha para koloni dalam meramu hukum saat mereka berkuasa, walaupun terkadang rumusan itu bisa saja diterima atau ditolak masyarakat Muslim. Akibatnya, secara terpaksa masyarakat harus mengimbangi realitas hukum eksis dalam kehidupan yang terbentuk dari dialektika politik kolonial dan masyarakat muslim sehingga mereka hidup dalam dimensi hukum yang sesungguhnya tidak mereka inginkan.[65]

Dahulu, di Indonesia bernalar secara eklektik adalah sebuah hal yang tabu dan dianggap sebagai langkah yang melawan dan mendobrak nalar mayoritas yang cenderung bernalar dalam kerangka satu mazhab tertentu. Sejak nalar hukum eklektik disetujui

64 Lihat selengkapnya di Akh.Minhaji, *Islamic Law and Tradtion: a Socio Historical Approach*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semeesta Press, 2008), hlm. 289-290.

65 Izza R Hussin, *The Politics of Islamic Law: Local Elitees, Colonial Authority, and the Making of the Muslim State,* cet. I (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), hlm. 209.

oleh negara sebagai sebuah terobosan baru, cara ini justru tampak menjadi model baru yang mampu dan sesuai dengan perkembangan masyarakat muslim di Indonesia.

Di sini, mengutip pernyataan Minhaji, dapat diketengahkan bahwa perubahan yang signifikan dalam masyarakat akan secara otomatis mengubah secara cepat produk hukum dan penalaran hukum yang digunakan.[66] Dengan kata lain dapat diungkapkan bahwa perubahan hukum senantiasa selaras dengan perubahan masyarakat. Walaupun di sisi lain bagi Achmad Ali pendapat tersebut tidak tepat jika digunakan untuk masyarakat yang pernah mengalami revolusi seperti Indonesia.[67]

Sejalan dengan pendapat Achmad Ali, peneliti mengamati bahwa upaya pembaharuan hukum melalui Kompilasi Hukum Islam tampak belum mengimbangi perubahan dinamika sosial sekaligus paradigma masyarakat. Mazhab fikih *Syafi'i* yang telah lama mendominasi di Indonesia tampak semakin kokoh dengan hadirnya KHI. Proyek pembaharuan melalui KHI tidak lebih hanya sekadar membukukan ulang pemikiran-pemikiran dominan mazhab fikih *Syafi'i* yang lebih dinilai sesuai dengan konteks Indonesia.

Ketentuan tentang saksi nikah misalnya, nyatanya diidentifikasi terdominasi oleh mazhab *Syafi'i*. Dari sembilan poin yang disebutkan dalam KHI; saksi sebagai rukun akad nikah, saksi harus dua orang, saksi harus laki-laki, adil, akil, dan balig, saksi tidak boleh terganggu ingatan dan tidak tuli, saksi harus menyaksikan akad, dan saksi harus menandatangani akta nikah, mazhab *Syafi'i* merepresentasikan delapan poin kecuali yang terakhir; tentang penandatangan akta nikah. Sementara mazhab yang lainnya tidak mendominasi seperti mazhab *Syafi'i*; mazhab

66 Akh. Minhaji, *Islamic Law and Tradtion: a Socio Historical Approach,* cet. I (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semeesta Press, 2008) hlm. 290.

67 Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum,* cet. II (Jakarta: Kencana, 2015), hlm. 310.

Hanafi lima poin, mazhab Maliki satu poin, dan mazhab Hanbali satu poin.[68] Ini adalah bukti kuatnya dominasi pemikiran mazhab *Syafi'i* dalam proses penyusunan KHI.

KHI yang merupakan produk politik hukum era Orde Baru, meskipun ia dihadirkan untuk membentuk suatu kesatuan rujukan hukum, ternyata juga menimbulkan permasalahan baru. Banyak isu-isu sensitif yang disinggung oleh KHI yang ternyata banyak ditentang oleh ulama, terutama dari kalangan tradisionalis yang identik dengan pemikiran konservatifnya. Meskipun ada pertentangan, protes terhadap KHI itu tidak segencar dan sebrutal ketika Undang-Undang Perkawinan disusun.[69]

Dalam perkembangannya, pasca KHI disahkan melalui inpres, banyak muncul wacana baru yang berkorelasi langsung dengan konten hukum keluarga yang diatur secara rinci dalam KHI. Ragam kontestasi isu pun bermunculan untuk berebut posisi dominan. Selain wacana kesetaraan gender dalam hukum keluarga yang menjadi isu dominan, isu penguatan hak penyandang disabilitas juga muncul melalui UU Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat. Isu terakhir ini tampaknya mampu menggoyang konten-konten pasal dalam KHI yang berhubungan dengan penyandang diabilitas,

68 Irma Yulianti,"Transformasi Fiqh Empat Mazhab ke dalam Kompilasi Hukum Islam Tentang Saksi Nikah", *'Adliya,* Vol. 12:1 (Juni 2018), hlm. 81-82.

69 Bowen mencatat bahwa protes penolakan RUU-UUP terjadi karena ada semacam ketertindasan aspirasi kelompok Muslim. Menurutnya, penyebabnya adalah karena sejak masa penjajahan eksistensi hukum Islam sebagai *living law* kelompok mayoritas pribumi selalu berada di bawah hegemoni kelompok kolonial. Bowen juga menemukan bahwa tidak ada keterlibatan kelompok Islam dalam penyusuan draf RUU perkawinan tersebut. Oleh sebab itu, umat Islam pun menunjukkan keberatannya atas alasan substantif. Jika demikian, maka penolakan atas rencana pembaharuan hukum keluarga Islam lebih mengarah pada aspek ideologi dominan masyarakat. Lihat selengkapnya di John R. Bowen, *Islam, Law, and,Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reseoning,*(Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hlm. 180.

meskipun saat itu, sensifitas publik terhadap kelompok disabilitas belum terbangun dengan baik.

Wali nikah, saksi nikah, perceraian, dan poligami adalah empat topik dalam KHI yang jelas membatasi hak-hak hukum dan sosial penyandang disabiltas dalam lingkup kajian hukum keluarga. Kajian mendetail tentang diskusi ini tampak belum terakomodir. Kajian yang ada umumnya menyinggung tentang penguatan hak minoritas berbasis gender, seperti yang pernah dilakukan oleh Pokja PUG (Pengarustamaan Gender) Depag melalui CLD-KHI yang lebih berupaya mendudukkan kesamaan posisi perempuan dengan laki-laki dalam hak hukumnya, seperti ijab kabul dan wali nikah.[70] Meskipun CLD-KHI telah diklaim menawarkan perubahan kerangka berpikir pembentukan hukum Islam yang lebih populis, induktif, dan antroposentris karena menggunakan perspektif demokratis, pluralisme, HAM, dan gender, tetapi tetap saja nalar hukum CLD-KHI masih belum merepresentasikan nalar egaliter pada kelompok penyandang disabilitas .

Menurut penulis, satu-satunya kajian yang menyajikan kritik terhadap bias normalisme dalam hukum perkawinan Islam terutama pada isu wali nikah dan saksi nikah adalah tulisan Mochammad Sodik. Dalam tulisannya ia menyatakan kegelisahannya terhadap fikih bahkan KHI yang masih belum mampu mengupayakan penguatan hak terhadap kelompok penyandang disabilitas. Menempatkan kelompok penyandang disabilitas sebagai golongan kedua atau

70 Lihat selengkapnya tentang hal ini pada draft Kitab Hukum Perkawinan Rumusan CLD-KHI yang disusun oleh Tim Penyusun *Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam Pokja Pengarustamaan Gender, Kementerian Agama RI, Tahun 2004, terutama pada pasal 8 dan pasal 9. Selengkapnya tentang perdebatan ini bisa merujuk pada Marzuki Wahid, *Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam ingkai Politik,* cet. I (Bandung: Penerbit Marja,2014), hlm.hlm. 245-262.

bahkan ketiga merupakan bentuk "peminggiran fikih" yang dapat meruntuhkan elegansi fikih yang idealnya berwatak manusiawi.[71]

Secara eksplisit Sodik menyoroti klausul pasal 22 dan 25 KHI yang membahas tentang pembatasan hak penyandang disabilitas sebagai wali dan saki nikah. Jika merujuk pada redaksi yang tertera pada kedua pasal tersebut, maka jelas wali nikah penyandang disabilitas wicara dan rungu, dan saksi nikah penyandang disabilitas rungu tidak memperoleh hak hukumnya.

Permasalahannya, bagi Sodik, adalah mengapa ketentuan seperti itu masih dipertahankan dalam masyarakat sekarang. Sehingga, lanjutan pertanyaan yang muncul adalah apakah penyandang disabilitas wicara dan rungu begitu "nista" sehingga keberadaannya dapat mengganggu sahnya akad pernikahan.[72] Jika pertanyaan-pertanyaan ini tidak terjawab melalui rumusan jawaban yang argumentatif dan memadai, maka semangat fikih yang profetik-humanistik-dinamis akan runtuh.

Mengupayakan elan vital fikih dalam konteks apapun adalah sebuah keniscayaan yang idealnya dilakukan oleh setiap individu, baik berkedudukan sebagai partisipan hukum atau pengamat hukum. Oleh karena itu, Sodik kemudian melanjutkan bahwa pasal-pasal seperti itu idealnya tidak perlu ditampilkan lagi. Mengapa ia berpandangan demikian? Karena menurutnya mereka tetap memiliki hak yang sama dengan lainnya. Kecanggihan teknologilah yang bisa menjadi salah satu alternatif jawaban yang lebih terhormat untuk melengkapi kekurangan kemampuan mereka.[73]

Komentar Sodik terhadap kedua pasal tersebut sebenarnya berhubungan erat dengan historisitas penyusunan KHI dengan

71 Mochammad Sodik,"Pembacaan Progresif terhadap Fikih Keluarga: Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA", *Asy-Syir'ah,* Vol. 46: 1 (Januari 2012), hlm. 121.
72 *Ibid*., hlm. 122.
73 *Ibid*.

segala konteks zaman dan sosial yang menyertai lahirnya. KHI yang merupakan produk Orde Baru yang cenderung otoriter dan arbitrer setidaknya menampilkan indikasi produk pemerintahan yang otoriter juga. Salah satu sifat aturan yang lahir dari rezim otoriter adalah hadirnya nuansa konservatif dalam aturan, termasuk KHI. Hal ini sejalan dengan klausul-klausul pasal dalam KHI yang masih mempertahankan nalar patriarki dan-termasuk juga-nalar "normalitas". Artinya, KHI lahir dari rahim pemikiran para pakar yang saat itu belum bersinggungan secara intens dengan isu-isu disabilitas, khususnya dalam perkawinan. Apalagi negara, pada saat itu, masih belum menunjukkan upaya serius mendukung penguatan hak-hak kelompok minoritas, termasuk penyandang disabilitas, melalui hukum positif.

Hukum positif yang lahir dan secara khusus mengatur tentang penyandang disabilitas justru baru muncul pada tahun 1997, kurang lebih enam (6) tahun pasca KHI diluncurkan (1991). Itu pun, wujud aturan yang diundangkan masih tampak menempatkan kelompok penyandang disabilitas sebagai kelompok yang benar-benar mengalami kekurangan dan karenanya perlu disembuhkan.

Hal ini terlihat pada penggunaan redaksi kata pada tajuk undang-undangnya; Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat. Kata "penyandang cacat" dalam konteks ini masih mengindikasikan perspektif model medis yang menempatkan penyandang disabilitas sebagai kelompok yang dapat disembuhkan sedangkan masyarakat adalah sesuatu yang sudah adanya seperti itu.

Pada konteks ini benarlah apa yang dinyatakan oleh Mahfud MD bahwa ortodoksi atau konservatisme hukum, dalam hal ini hukum Islam, terjadi karena pengaruh konfigurasi politik. Nuansa politik yang cenderung otoriter dalam sebuah pemerintahan akan cenderung melahirkan produk hukum yang konservatif dalam

bidang hukum publik. Namun di sisi lain, kondisi politik otoriter bisa melahirkan produk hukum yang responsif dalam bidang hukum privat (perdata) dan tidak terkait dengan kekuasaan.[74]

Di sini bisa diamati dan dipahami bahwa KHI yang lahir pada era Orde Baru dengan kecenderungan politik yang otoriter tampak merepresentasikan dua jenis konfigurasi produk hukum. Di satu sisi KHI dianggap cenderung konservatif atau ortodoks karena hanya tampak mengukuhkan ideologi fikih klasik yang dianggap kurang responsif. Sedang di sisi lain dalam beberapa pasalnya KHI juga tampak menyajikan klausul pasal yang mungkin terlihat akomodatif dan responsif, seperti pada pasal 53 KHI tentang kawin hamil.

74 Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia,* cet. V, (Jakarta: Rajawal Press, 2012), hlm.7-8.

BAB 4
POTRET NALAR HUKUM PENGHULU ATAS HAK WALI DAN SAKSI NIKAH PENYANDANG DISABILITAS

Bab ini akan menguraikan tentang persepsi dan nalar hukum penghulu atas status hak wali dan saksi nikah penyandang disabilitas. Memaparkan persepsi merupakan langkah awal untuk menggambarkan bagaimana isu ini direspons oleh penghulu dalam menjalankan profesinya. Lalu, untuk menguatkan hal itu dipaparkanlah hasil penggalian terhadap nalar hukum melalui nalar interpretasi penghulu yang akan dipetakan pada tiga aspek dominan, yaitu aspek bahasa, aspek historis, dan aspek sosiologis. Dari sinilah dapat diketahui secara gamblang bagaimana usaha penghulu dalam merespons isu-isu ini. Namun, sebelum itu, penjabaran mengenai perjalanan otoritas penghulu sebagai pengemban hukum Islam juga dipaparkan untuk lebih mempertegas kewenangannya dalam bernalar atau berinterpretasi atas hukum Islam.

A. Sejarah dan Dinamika Otoritas Penghulu

Istilah penghulu tidak pernah dikenal dalam kajian hukum Islam klasik. Kemiripan istilahnya pun tidak ditemukan. Istilah itu lahir murni dari hasil perkembangan model politik kerajaan di Nusantara, khususnya di Jawa. Meskipun demikian, mungkin beberapa peran dan otoritas penghulu memiliki kesamaan dengan peran *qadhi* dalam diskurus hukum Islam.

Dahulu, saat era kerajaan Islam berkuasa di Nusantara, fungsi dan jabatan penghulu adalah fungsi yang inheren dalam suksesi politik kerajaan. Pada era kerajaan Demak, misalnya, raja memiliki tiga fungsi sekaligus, yaitu sebagai pemimpin negara yang diwakili oleh *patih* (perdana menteri), pemimpin militer yang diwakili oleh adipati, dan pemimpin agama yang diwakili oleh penghulu. Struktur ini terus dipertahankan, dari abad ke-16 hingga abad ke-19.[1] Pembagian wilayah kerja secara spesifik ini untuk mempermudah kontrol otoritas kerajaan atas wilayah kekuasaan yang semakin luas dan berkembang.

Sebutan penghulu ketika itu lebih diarahkan pada ulama; ketokohanya dan kepakarannya. Peran utamanya adalah sebagai pelaksana bidang keagamaan dan juga sebagai hakim di pengadilan dalam kasus atau sengketa yang berkaitan dengan hukum Islam.[2] Oleh karena itu, dalam hal kewenangan kerjanya, penghulu bertugas untuk memastikan bahwa syariat Islam dijalankan oleh masyarakat sekaligus mengabdi menjadi penasihat spiritual kerajaan.

Wajar jika tugas penghulu cukup banyak. Beberapa jenis tugas yang diemban oleh penghulu adalah menjadi imam salat (di masjid agung); menikahkan pengantin menurut hukum Islam; menjadi wali nikah; menjadi hakim pada kasus perceraian, pada kasus harta warisan, dan masalah wasiat; memberi nasihat tentang masalah keislaman; bertanggung jawab terhadap pendidikan agama, sekaligus juga sebagai *da'i*.[3] Pada konteks ini, wewenang penghulu sangat luas, yaitu mencakup segala kegiatan keagamaan publik, baik dalam bidang *ubudiyyah* dan muamalah, meskipun pada saat

1 Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Pengulu Pada Masa Kolonial Belanda", *Studia Islamika,* Vol. 10: 2 (2003), hlm. 180

2 Soemarsaid Moertono, *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau: Studi tentang Masa Mataram II Abad XVI,* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 98.

3 Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Pengulu Pada Masa Kolonial Belanda", hlm. 180.

yang sama ia juga diharuskan memiliki kemampuan diplomatik dan kepemimpinan yang tinggi untuk menunjang urusan politik kerajaan.

Dalam tataran struktural, posisi penghulu sebagai wakil raja dalam bidang agama tampak memberikan peluang berkembangnya elite agama baru di kalangan kerajaan. Posisinya sebagai wakil bidang agama dari raja menempatkannya sebagai kelompok pejabat agama yang juga sekaligus berstatus sebagai priyai. Saat itu priyai merupakan kalangan elite sosial yang awalnya mewakili struktur administrasi Jawa berkaitan dengan kerajaan. Sedangkan kiai atau ulama adalah elite keagamaan yang diakui dan diangkat oleh masyarakat karena kemampuan penguasaan mereka yang lebih dalam bidang keagamaan. Kiai cenderung berada dan membaur pada komunitas masyarakat agama dan tidak terikat dengan struktur administrasi kerajaan. Saat itu, sebab kepakarannya dalam bidang agama, kiai memiliki kedekatan lebih terhadap budaya Islam yang berkiblat pada komunitas Islam di Timur Tengah. Berbeda halnya dengan priayi yang sangat terikat dengan budaya abangan dan aristokratik keraton Jawa yang sudah berakar cukup lama jauh sebelum munculnya kerajaan Islam Jawa. Ketika gaya hidup Eropa mulai mempengaruhi gaya hidup priayi, pada saat yang sama, gerakan purifikasi dan reformisme Islam juga mempengaruhi ulama. Akhirnya priayi dikenal kedekatannya dengan pejabat kolonial Belanda, sedangkan ulama dan kiai pesantren dikenal kritis terhadap pemerintah kolonial bahkan sebagian melakukan perlawanan.[4]

Dua posisi paradoks ini tampak membuat kinerja penghulu terpengaruh oleh banyak kepentingan dalam menangani kasus di masyarakat. Pada satu kondisi, langkah kebijakannya (hukum Islam) harus dipengaruhi dengan kepentingan kelompok koloni. Di sisi lain, kebijakannya juga harus mempertimbangkan kepentingan pribumi (masyarakat muslim) agar tidak teridentifikasi sebagai

4 Lihat selengkapnya di Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Penghulu Pada Masa Kolonial Belanda",hlm. 181-182.

pihak pendukung kelompok koloni. Inilah yang membuatnya terlihat kesusahan dalam menentukan hukum sedangkan sumber hukum saat itu tidak seperti saat ini. Jarang sekali sumber hukum tertulis yang mengikat rakyat ditemukan.

Di era ini, tentu sumber rujukan yang digunakan masih mengacu pada kitab-kitab fikih karena hanya itulah rujukan yang dapat diandalkan. Mayoritasnya, kerajaan tidak memiliki hukum tertulis hasil rancangan otoritas kerajaan. Tidak ada sumber resmi kerajaan yang mengharuskan penghulu untuk mengikuti hukum penguasa, meskipun ada juga raja yang memaksakan "hukum sultan" - meminjam istilah Ayang Utriza Yakin, seperti yang terjadi di Kesultanan Aceh[5]

Memang benar jika secara mayoritas penyelesaian masalah hukum memang merujuk pada kitab fikih yang beragam. Akan tetapi juga ada beberapa kerajaan yang juga memiliki kitab hukum sendiri untuk urusan hukum privat rakyatnya, seperti kerajaan *Papakeum Cirebon* di kerajaan Cirebon dan *Jugul Muda* di kerajaan Demak.[6]

Ini menunjukkan bahwa kitab fikihlah yang kali pertama digunakan oleh para penghulu sebagai dasar ijtihad hukum; karena penghulu telah diberikan kekuasaan secara penuh untuk mengurus masalah keagamaan. Akan tetapi, ini bukan berarti fikih tidak

5 Tulisan lengkap ini dapat dilacak di salah satu bagian buku *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX* dalam bab ke-2 yang bertajuk "Antara Hukum Sultan dan Syariat Islam: Tinjauan Penerapan Hukuman di Kesultanan Aceh. Di sana ia menyebutkan bahwa pada abad ke-16 dan ke-17 Kesultanan Aceh lebih sering menghukum para pelaku tindak pidana sesuai dengan keinginan hati mereka; penguasa kerajaan. Aksi brutal penegakan hukum yang tidak manusiawi nyata terjadi. Ini, menurut Ayang, menunjukkan bahwa kekuasaan adalah sumber hukum dan raja adalah penegak hukum yang tidak pernah salah. Lihat selengkapnya uraian menariknya di Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX,* cet. I(Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 39-83.

6 Lihat ini di Syifa' dan Nabila Saifi Nuha Nurul Huq, "Politik Hukum Islam Era Kerajaan Kesultanan"*, Jurnal Reflektika,* Vol. 13:1 (Juni) 2017, hlm. 17.

diposisikan secara dialektik. Nyatanya, ada beberapa catatan yang menunjukkan bahwa fikih didialektikakan dengan adat, seperti yang terjadi di kerajaan Terengganu[7] dan Banten[8].

Pada masa penguasaan kolonial Belanda, sejak keluarnya *Staatsblad* tahun 1882, peran sentral penghulu ini dimarginalkan dengan menempatkan mereka sebagai pegawai pemerintah. Kondisi ini tentu meniscayakan bentuk pengawasan pemerintah secara ketat. Sehingga, penghulu tidak lagi mempunyai ruang-ruang privat yang bebas di mana posisinya idealnya menghasilkan kebijakan-kebijakan atau keputusan-keputusan yang bermazhab utilitarianistik (kontekstual) di masyarakat. Penghulu ditarik ke dalam lingkaran elite kekuasaan sehingga peran dan tugas mereka disesuaikan dengan kehendak atau kepentingan *(interest)* pemerintah kolonial. Cara ini dilakukan, saat itu, untuk menjauhkan masyarakat dari politik karena dikhawatirkan bisa memunculkan perlawanan kepada pemerintah Belanda.[9]

7 Ayang Utriza Yakin, "Dialetic Between Islamic Law and Adat Law in the Nusantara: A Reinterpretation of the Terengganu Inscription in the 14th Century", *Heritage of Nusantara: International of Religious Literature and Heritage,* Vol. 3: 2 (Desember 2014), hlm. 293-312.

8 Ada beberapa artikel yang menjelaskan bagaiman fikih berdialektika dengan adat di era kerjaan Banten, bahkan dengan hukum kolonial pun, yang kesemuanya ditulis oleh penulis yang sama. Ayang Utriza Yakin, "Undhang-Undhang Banten: A 17th to 18th Century Legal Compilation from the Qadi Court of the Sultanate of Banten"*, Indonesian and The Malay Wolrd,* Vol. 44: 130(2016), hlm. 365-388. Ayang Utriza Yakin, "The Register of the Qadi Court *"Kiyai Peqih Najmuddin"*of the Sultanate of Banten, 1754-1756 CE.", *Studia Islamika,* Vol. 22: 3 (2015), hlm. 443-486. Ayang Utriza Yakin, "The Transliteration and Translation of the Leiden Manuscript Cod. Or. 5626 on the *Sijjil* of the Qadi of Banten 1754-1756 CE. "*, Heritage of Nusantara: International of Religious Literature and Heritage,* Vol. 5: 1 (Desember 2016), hlm. 23-76.

9 Halili, "Penghulu di Antara Dua Otiritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam: (Studi tentang Dinamika Penyelesaian Isu-Isu Hukum Perkawinan di Daerah Istimewa Yogyakarta)", *Disertasi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogayakarta (2019), hlm. 2. Jajat Burhanudin, "The Dutch Colonial Policy on Islam, Reading the Intellectual Journey of Snouck Hurgronje", *Al - Jami'ah,* Vol. 52: 1 (2014), hlm. 41.

Masuknya penghulu dalam lingkaran administrasi kolonial telah mengubah fungsi penghulu dari yang semula berfungsi sebagai institusi administrasi pribumi tradisional menjadi setengah birokrasi kolonial. Oleh sebab telah terjadi perubahan dari tanggung jawab personal ke tanggung jawab kolektif, dari tradisional ke birokrasi administrasi modern, dan dari institusi pribumi menjadi setengahnya birokrasi kolonial, maka salah satu dari konsekuensi perubahan ini adalah adanya sistem rekrutmen dan prosedur promosi jabatan penghulu.[10] Tentu, pengalihan ini memungkinkan adanya pola kepentingan dengan memilih, misalnya, calon penghulu yang sesuai dengan kehendak pemerintah agar, secara lahan namun pasti, pemerintah kolonial bisa memonopoli gerakan masyarakat secara radikal.

Kondisi demikian pada kenyataannya menempatkan penghulu pada posisi yang cukup dilematis. Pasca tahun 1882, penghulu menjalankan fungsi mediator dan menjaga keseimbangan antara masyarakat yang dipimpinnya dengan atasannya, pemerintah kolonial, yang terkadang tidak sesuai dengan keinginan masyarakat dan cenderung menguntungkan pihak pemerintah, dalam arti politik kekuasaan. Di sisi lain, penghulu juga harus mempertanggungjawabkan tindakannya di hadapan Tuhan.[11] Kondisi dilematis inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *Caught Between Three* (terparangkap dalam tiga api).

Dinamika keterlibatan pihak luar dalam mengintervensi kinerja penghulu yang berposisi strategis dalam penentuan hukum dan kebijakan bagi masyarakat pribumi yang Islam terlihat memberikan pengaruh besar dalam bangunan perspektif hukum. Perubahan tersebut tergambar jelas pengaruhnya hingga era kemerdekaan, karena intervensi pemerintah tetap dipertahankan dalam mengatur kebijakan penghulu.

10 Amelia Fauzia, "Antara Hitam dan Putih: Pengulu Pada Masa Kolonial Belanda", hlm. 188.
11 *Ibid.,* hlm. 188-189.

Dalam hal pertaggungjawabannya kepada pemerintah, penghulu dalam menjalankan tugasnya berpedoman pada beberapa aturan yang mendefinisikan posisi dan kewenangan kerjanya. Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara (Permenpan) Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya adalah salah satu rujukan dasarnya. Penghulu, yang dimaksud dalam pasal 1 pada Permenpan tersebut, adalah Pegawai Negeri Sipili (PNS) yang bertugas sebagai pencatat nikah yang diberi tugas, tanggung jawab, wewenang, dan hak secara penuh oleh Menteri Agama atau pejabat yang ditunjuk sesuai dengan peraturan yang berlaku untuk melakukan pengawasan nikah atau rujuk menurut agama Islam dan kegiatan kepenghuluan.[12] Tanggung jawab dalam konteks negara Indonesia

Adapun tugas pokok penghulu diatur dalam pasal 4. Beberapa tugas yang harus dilaksanakan oleh penghulu meliputi perencanaan kegiatan kepenghuluan, pengawasan pencatatan nikah atau rujuk, pelayanan nikah atau rujuk, penasihatan dan konsultasi nikah atau rujuk, pemantauan pelanggaran ketentuan nikah atau rujuk, pelayanan fatwa hukum munakahat dan bimbingan muamalah, pembinaan keluarga sakinah, serta pemantauan dan evaluasi kegiatan kepenghuluan dan pengembangan kepenghuluan.[13] Mayoritasnya mengarah pada wilayah kajian pernikahan dan keluarga.

Dalam hal pengembangan kepenghuluan, penghulu juga diberi tugas yang berkaitan dengan dinamika hukum Islam. Beberapa tugas yang harus dilaksanakan adalah terkait pengkajian masalah

12 Pasal 1 Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

13 Pasal 4 Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

hukum munakahat yang meliputi *bahsu al-masāil munākaḥāt* dan *aḥwāl asy-syakhşiyyah*, dan penyusunan kompilasi fatwa hukum munakahat.[14]

Dari uraian riwayat tugas yang harus diemban oleh penghulu dapat ditemukan satu titik temu. Poin utamanya adalah bahwa penghulu selain sebagai petugas yang menangani aspek-aspek yang berkaitan dengan pelaksanaan dan pelayanan pernikahan, penghulu juga memiliki tugas untuk mengawal perkembangan wacana hukum keluarga Islam dengan berupaya untuk menjalankan kegiatan forum diskusi ilmiah. Berdasarkan deskripsi tugas penghulu yang cukup berat, oleh karena itu, pengembangan pengetahuan yang cukup bagi penghulu untuk menyelesaikan ragam persoalan yang muncul di lapangan sangat diperlukan.[15] Konstruksi nalar hukum penghulu tentunya lebih diprioritaskan. Dengan demikian, melacak nalar hukum penghulu, baik yang berupa pandangan atau penafsiran dari penghulu yang telah menemukan atau belum terhadap kasus wali nikah atau saksi nikah penyandang disabilitas, memiliki landasan historis dan yuridisnya.

B. Persepsi Penghulu atas Isu Disabilitas

Secara garis besar, ada dua kelompok persepsi penghulu di kota Malang mengenai hak wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas, yaitu kelompok yang akomodatif (*pertama*) dan non akomodatif (*kedua*). Kelompok akomodatif adalah mereka (penghulu) yang dalam menyampaikan pendapat atau pandangannya berusaha menguatkan hak-hak hukum wali dan saksi penyandang disabilitas walaupun tidak harus mengikuti ketentuan hukum yang

14 Pasal 1 Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

15 Halili, "Penghulu di Antara Dua Otoritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam", hlm. 5.

berlaku. Adapun kelompok non akomodatif adalah mereka yang pendapatnya tidak merepresentasikan penguatan hak-hak hukum wali penyandang disabilitas walaupun kadang juga harus tidak setuju dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Di antara keduanya, jumlah penghulu yang masuk dalam kelompok pertama dalam topik wali nikah lebih banyak ketimbang pada topik saksi nikah. Perbedaan jumlahnya cukup signifikan dan ini menunjukkan bagaimana posisi wacana penguatan hak-hak penyandang disabilitas bagi penghulu.

Isu Hak Wali Nikah Penyandang Disabilitas		Isu Hak Saksi Nikah Penyandang Disabilitas	
Kel. Akomodatif	Kel. Non-Akomoatif	Kel. Akomodatif	Kel. Non-Akomodatif
AS, HDR, AF, AS, TN, ASD, FQ, AW, MS, SYF, ASD	ANF	ASD, AW	AS, HDR, AF, AS, TN, FQ, MS, SYF, ANF
10 Penghulu	1 Penghulu	2 Penghulu	9 Penghulu

Perbedaan jumlah ini jelas menjadi ladang kontestasi pemikiran dalam wilayah penghulu, spesifik di kota Malang, yang mungkin tidak disadari oleh publik. Ragam argumentasi yang dipaparkan tentunya akan menggiring arah perkembangan wacana hukum keluarga Islam ke depan. Apakah ia akan bersifat emansipatoris sebagaimana karakteristik ide dasar hukum Islam di era awal diperkenalkan, atau justru hanya akan menjadi dogmatis dan tidak responsif terhadap segala perubahan-untuk tidak mengatakan konservatif-yang belakangan ini terjadi karena terhentinya ijtihad, entah karena faktor politik atau keagamaan. Ini semua bergantung pada bagaimana pengemban hukum; dalam hal ini penghulu, berpikir dan berijtihad ketika mereka dihadapkan

pada suatu kasus yang amat berbeda, kasus-kasus di luar dugaan yang bahkan bisa saja mengorbankan jabatan dan elektabilitasnya sebagai penghulu di mata pemerintahan atau publik.

Terlepas dari perbedaan jumlah yang ada, penulis merasa perlu menuliskan catatan penting. Dua catatan ini setidaknya dapat menjadi gambaran bagaimana literasi disabilitas diresepsi dan direpresentasikan oleh mereka. Dua hal ini menyangkut, *pertama,* tentang pemilihan redaksi dan, *kedua,* terkait bias normalisme.

Pertama, terkait pemilihan redaksi kata, ternyata masih ada beberapa penghulu yang terlihat tidak tepat dalam menggunakan redaksi, entah apakah itu dinyatakan secara sadar dan sengaja atau sebaliknya. Bisa jadi, pemilihan redaksi ini adalah salah satu indikasi bentuk ketidakresponsifan mereka terhadap isu ini. Beberapa redaksi itu antara lain, yaitu kata "cacat" dan "penyakit gila". Dua kata ini merepresentasikan secara eksplisit kecenderungan pandangan mereka terhadap penyandang disabilitas dengan model medis yang sudah banyak dikritik.

Dalam konteks kajian ini, kata "cacat" digunakan oleh ASD. Konteksnya, kata tersebut digunakan ketika membicarakan kaitan kemampuan intelektual dengan disabilitas fisik seseorang untuk menjadi wali nikah. Lihat cuplikan jawaban *interview* berikut.

> *"Karena itu, tunarungu dan tunawicara tidak mengurangi kekurangan akal, meskipun ia cacat dari lahir. Karena cacat seperti itu bisa diantisipasi dengan [kecanggihan] teknologi."*[16]

Adapun kata "penyakit gila" digunakan oleh HDR. Konteks uraiannya adalah tentang persyaratan kelayakan wali nikah. Berikut ini cuplikan transkrip hasil wawancaranya.

16 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

> *"Berbeda halnya dengan uzur syari'i, penyakit gila, maka wali bisa berpindah ke yang berikutnya. Sedangkan di PMA (yang dimaksud adalah PMA Nomor 20 Tahun 2019) pun persyaratan wali nikah tidak harus bisa mendengar dan harus berbicara."*[17]

Kedua, terkait bias normalisme, peneliti menemukan indikasinya melalui penggunaan kata "normal". Ini adalah indikasi kuat bahwa cara pandang yang digunakan untuk memandang penyandang disabilitas adalah cara pandang orang normal; Ro'fah menyebutnya dengan *ideologi normal*. Ideologi itu tampak terlihat di beberapa jawaban penghulu di atas yang dalam hal ini diwakili oleh AF, SYF, MS, dan ANF. Menariknya, tiga dari empat penghulu itu, AF, SYF, dan MS, berasal dari satu tempat kerja yang sama; KUA Sukun. Apakah ini ada semacam bentuk kesepakatan pandangan terhadap penyandang disabilitas? Apakah ini juga upaya untuk mengukuhkan ide normalitas dalam isu perkawinan?

Apapun itu, dugaan-dugaan itu mestinya dapat dijawab. Pertanyaan yang mungkin dapat mewakili semua praduga itu adalah mengapa ini bisa muncul. Dugaan sementara, mengutip pendapat Ro'fah, adalah karena ada andil agama; dalam konteks doktrin dan pemikiran berbasis agama. Indikasinya, di hampir semua aspek agama, perbincangan standar kelayakan dalam ibadah terlihat masih menggunakan standar "orang normal". Sedangkan standar kelayakan bagi penyandang disabilitas jarang disinggung. Selain itu, penggunaan istilah *rukhṣah* (keringanan) dan *istisnā'* (pengecualian) dalam fikih ternyata juga ditengarai menjadi salah satu pemicunya,[18] meskipun dua konsep itu muncul sebagai akses kemudahan umat

17 Wawancara dengan HDR, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 5 Maret 2020.

18 Ro'fah; "Mengikis Bias Normalisme dalam Fikih: Upaya Menuju Fikih Ramah Difabel" dalam Ro'fah (ed.), *Fikih (Ramah) Difabel,* cet. I (Yogyakarta: Q-Media, 2015), hlm. 22-23.

Islam dalam hukum. Jika demikian, otomatis kedua istilah itu dipahami dan digunakan oleh para penghulu dalam membaca aturan hukum perkawinan Islam. Hal ini karena perbincangan syarat sah dan kelayakan dalam kajian perkawinan Islam juga sering menyinggung perspektif non-penyandang disabilitas, terutama untuk dua kasus ini; wali dan saksi nikah.

Ini adalah gambaran dasar yang tampak pada penalaran mereka. Dari redaksi saja, mungkin dapat dideteksi ke arah manakah alur nalar hukum mereka? Namun, apakah redaksi dapat menjamin dan menjadi alat ukur tingkat keberpihakan mereka kepada penyandang disabilitas? Bisa jadi, representasi itu muncul karena model perbincangan disabilitas di masyarakat masih menggunakan kacamata model medis dan penghulu di satu sisi mungkin tidak dapat menghindar dari hal itu. Di sisi lain, mungkin ini juga karena kurangnya responsibilitas pemerintah dalam mengintrodusir penyebutan terhadap penyandang disabilitas kepada pejabat publik termasuk partisipan hukum.

C. Nalar Interpretasi Penghulu

Kajian penalaran sesungguhnya tidak hanya terpusat pada kegiatan hakim saja yang memang wilayah kerjanya sering memasuki area penafsiran hukum. Memang benar bahwa hakim pada dasarnya dituntut untuk memiliki kompetensi di bidang ini. Bahkan hakim telah dididik dan dilatih untuk memiliki daya tafsir dan kritis terhadap aturan-aturan yang ada. Intinya, hakim yang identik dengan kerja penafsiran hukum terfasilitasi melalui kewenangan dan kompetensi yang dimiliki dan diasah dengan baik melalui pemerintah.

Kemudian, apakah dengan begitu praktisi hukum selain hakim atau pejabat pemerintahan tidak memiliki kewenangan di bidang ini. Tentu saja tidak. Mereka memiliki kewenangan yang berbeda

dalam menafsirkan hukum. Penetapan kebijakan pemerintahan misalnya merupakan bagian dari kerja penafsiran. Uraian penjelasan itu setidaknya dapat memberikan bentuk pembelaan, pembenaran, bantahan, hingga sanggahan.[19] Apapun tujuannya, hal yang jelas adalah bahwa itu merupakah hasil pandangan atau pemikiran hukum yang akan memberikan dampak pemaknaan dan aplikasi berbeda dalam praktiknya.

Praktisi hukum lain, seperti *lawyer* dan penghulu, juga memiliki kewenangan dalam bidang ini. Hanya saja, wilayah kewenangan penafsiran mereka tidak sekuat dan seluas wilayah kerja hakim. Oleh karena itu, penghulu yang dalam penelitian ini dapat dianggap memiliki kemampuan penafsiran juga, meskipun tidak seperti yang dimiliki hakim.

Ada beberapa alasan yang setidaknya dapat dikemukakan untuk membantu memahamkan kembali mengapa menelusuri interpretasi hukum (*legal interpretation*) dalam kajian hukum itu penting.

Mengutip uraian Joseph Raz, ada beberapa alasan yang dianggap relevan dalam kajian ini. *Pertama,* melalui interpretasi dapat dimengerti bahwa hukum tidaklah sempurna. Ada proposisi hukum yang bisa salah dan juga benar. *Kedua,* karena hukum dianggap tidak sempurna (*incomplete*)*,* maka interpretasi hadir untuk melengkapi kekurangan hukum dengan hasil interpretasinya. Dengan melakukan penalaran, maka akan diketahui sisi akomodatif dan responsifnya suatu hukum. *Ketiga,* oleh karena itu, anggapan bahwa hukum dianggap subjektif terbantahkan melalui kegiatan interpretasi karena ia menghadirkan ragam perspektif yang bergantung pada setiap *interpreter* (penafsir hukum).[20]

19 Tommy Hendra Purwaka, "Penafsiran, Penalaran, dan Argumentasi Hukum yang Rasional", *MMH,* Vol. 40: 2 (April 2011), hlm. 12.

20 Joseph Raz, *Between Authority and Interpretation*, cet. I (Oxford: Oxford University Prees, 2009), hlm.224-225.

Di bagian ini, penulis akan menguraikan dan mengklasifikasikan hasil wawancara dengan berdasar metode interpretasi. Ini dilakukan untuk menemukan manakah interpretasi yang dominan digunakan. Lebih jauh, ini juga dapat membantu untuk melacak metode interpretasi manakah yang digunakan sebagai basis penguatan hak penyandang disabilitas dan sebaliknya.

Setidaknya ada tujuh metode interpretasi yang direpresentasikan oleh para penghulu, yaitu metode subsumptif, sistematis, teologis, historis, analogi, kontradiktif, dan gramatikal. Dua di antaranya, subsumptif dan gramatikal, terikat sekali dengan teks, sedangkan selebihnya memiliki dimensi ekstern-teks hukum yang cukup beragam dan luas.

Di sini penulis memetakan hasil itu dengan meng-kategorikannya pada tiga aspek; yaitu aspek bahasa, aspek historis (sejarah), dan aspek sosiologis. Aspek bahasa melingkupi interpretasi otentik, gramatikal, sistematis, analogi, dan kontradiktif. Aspek historis hanya bercerita sisi historisitas hukum sekaligus perspektif fikih. Sedangkan aspek sosiologis berkaitan dengan tujuan dan kemaslahatan yang dipertimbangkan

Kira-kira, bagaimana hasil penalaran mereka? Apakah masih menampilkan pemahaman pendekatan model medis? Atau sudah merepresentasikan ide model sosial? Lalu, jika keduanya hadir pada pemahaman mereka, apakah ada pergeseran perspektif atau justru stagnan? Akankah sisi kemanusiaan dielaborasi dalam penalaran? Atau sisi teologis yang lebih dominan?

1. Aspek Bahasa

Bahasa menjadi bagian penting dalam penalaran hukum. Dengan memahami bahasa dalam sebuah teks hukum, hasil penalaran

tidak dapat terlepas dari redaksi asli teks hukum. Karena itu, dalam konteks ini, ada beberapa jenis interpretasi yang muncul seperti interpretasi subsumtif (otentik), gramatikal, sistematis, analogi, dan kontradiktif.

Interpretasi Subsumptif: Otentitsitas Terhadap KHI

Paradigma yang diusung melalui metode ini sangat berdekatan dengan paradigma positivisitik yang mengharuskan pengacuan pada teks hukum tertulis dan telah terunifikasi atau terkodifikasi. Konteks dan aspek sosiologis tidak menjadi pijakan penafsirannya. Karena itu, interpretasi ini identik dengan tafsir tekstual. Sifat keotentikan teks hukum terasa dalam kerja interpretasi ini.

Cara paling mudah untuk menelusuri bagaimana penghulu menggunakan interpretasi ini adalah dengan melihat kesamaan maksud penafsiran atau pemahamannya terhadap bunyi teks pasal 22 dan 25 KHI secara tekstual. Tidak ada perbedaan maksud dan makna yang jelas berbeda dari apa yang mereka utarakan terhadap klausul pasal KHI.

ANF, misalnya, menganggap bahwa wali nikah penyadang disabilitas rungu dan wicara sudah masuk pada kategori *mukhtal an-nāzar;* tidak mampu lagi untuk memahami. Karena itu jelas kalau ia tidak lagi memiliki hak menjadi wali nikah. Konsekuensinya hak perwalian itu pindah ke wali nikah di derajat berikutnya di mana acuannya adalah KHI.[21]

Hal yang menarik dari konstruksi nalar ANF adalah adanya pemahaman baru terhadap konsep *mukhtal an-nāzar*. Apa yang dipahaminya berbeda dengan konsep awal term *mukhtal an-nāzar* itu berlaku. Pada dasarnya konsep itu berlaku ketika seorang

21 Wawancara dengan ANF, Kepala KUA Lowokwaru, Kota Malang, tanggal 2 Maret 2020.

wali sedang dalam kondisi umur yang sudah tua atau sakit parah dan menahun sehingga menyebabkan seorang wali menyandang disabilitas intelektual. Dalam konteks ini seringnya menderita penyakit pikun.

Di sini, makna itu tidak digunakan. ANF hanya melihat pada esensi term *mukhtal an-nāzar;* yaitu ketidakmampuan, yang kemudian ia gunakan untuk mendukung penafsiran otentiknya. Ia jelas melihat dan meyakini bahwa wali nikah penyandang disabilitas rungu dan wicara sudah tidak lagi mampu memahami. Padahal tidak semua penyandang disabilitas rungu dan wicara kelemahan dalam berkomunikasi.

Hal senada juga dilakukan oleh GF. Penyebab yang dilihat juga sama, yaitu adanya keyakinan atas ketidakmampuan wali nikah penyandang disabilitas rungu dan wicara dalam memahami bahasa akad. Untuk memperjelas maksud ketidakmampuan itu, ia menyebut penyandang *stroke* akut sebagai contohnya. Menurutnya, penyandang *stroke* sudah dapat dikatakan memenuhi kondisi uzur (terhalang) yang membolehkan perpindahan hak wali nikah penyandang *stroke.*[22]

Catatan penting penulis untuk GF adalah bahwa tidak semua penyandang *stroke* itu tidak mampu untuk berkomunikasi. Seandainya pun ia tidak mampu memberikan isyarat, tangisan pun masih bisa digunakan sebagai isyarat alternatif yang hal ini bisa dipahami oleh keluarga sendiri. Menangisnya penyandang *stroke* menunjukkan bahwa ia masih dapat memahami apa yang sedang diutarakan oleh penghulu atau keluarga. Menganggapnya tidak mampu memahami itu justru indikasi pemahaman yang tidak sempurna tentang apa itu *stroke.*

Diakui atau tidak, apa yang diutarakan oleh para penghulu tersebut melalui metode interpretasinya terhadap kedudukan wali

22 Wawancara dengan GF, Penghulu KUA Lowokwaru, Kota Malang, tanggal 2 Maret 2020

nikah penyandang disabilitas secara esensial tidak jauh berbeda dengan persepsi Eropa kuno terhadap penyandang disabilitas. Catatan sejarah menunjukkan bahwa penyandang disabilitas rungu dan wicara tidak di sebagian negara Eropa memiliki hak hukum hanya karena kurangnya kemampuan memahami sehingga mereka dikelompokkan ke dalam kategori penyandang disabilitas intelektual.[23] Singkatnya, interpretasi ini hanya akan menempatkan mereka pada posisi inferior, tidak berdaya, dan terlimitasi.

Untuk menghindari itu, dalam melihat teks hukum idealnya tidak boleh hanya fokus redaksi saja tanpa melihat dan mempertimbangkan realitas. Ungkapan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd di posisi ini tampaknya relevan dan *urgent* untuk dipertimbangkan sebagai basis kritik terhadap pola penafsiran yang cenderung mengarah pada ranah tekstualis. Sebagaimana dikutip oleh Husein Muhammad, Naṣr Ḥāmid menekankan betapa pentingnya memprioritaskan realitas. Realitas adalah asal muasal dari segala bentuk teks yang kemudian melalui teks terbentuklah sebuah konsep. Otomatis, ketika teks berinteraksi dengan aktivitas kehidupan manusia, pemaknaan terhadap teks akan mengalami perubahan atau pembaharuan. Oleh sebab itu, mengabaikan realitas hanya akan menempatkan teks sebagai legenda atau catatan sejarah belaka. Hal ini karena mengabaikan realitas hanya karena untuk mempertahankan teks sama halnya dengan mengabaikan dimensi antroposentris yang pada dasarnya meniscayakan pembaharuan dan pembacaan yang lebih holistik.[24]

Penjelasan asy-Syahrastani pada akhirnya juga tepat untuk diketengahkan di sini. Ia menyatakan bahwa teks-teks hukum itu

23 Sara Scalenghe, *Disability in The Ottoman World: 1500-1800,* cet. I (New York: Cambridge University Press, 2014), hlm. 49.

24 Husein Muhammad, "Gender dalam Pendekatan Tafsir *Maqāshidī*", *Makalah* disampaikan pada Penganugerahan Doktor Kehormaan Bidang Tafsir Gender di Univeritas Islam Negeri Walisongo Semarang, tanggal 26 Maret 2019, hlm. 9-10.

telah selesai dan dapat dihitung, meskipun dalam konteks ini yang disebut adalah *nuşuş*. Sedangkan peristiwa kehidupan itu terus berdinamika dan tidak dapat dihitung. Karenanya, hal yang tidak terbatas idealnya tidak bisa dijawab atau diakomodasi oleh hal yang terbatas.[25]

Dalam konteks ini, KHI dapat dikategorikan sebagai teks hukum yang statis. Sedangkan sebuah realitas meniscayakan pemanfaatan logika dalam menelaah dinamikanya. Ketika dialektika keduanya diniscayakan dapat dimungkinkan bahwa produk tafsir hukum akan merepresentasikan karakteristik yang antroposentris; berpihak pada sisi kemanusiaan.

Interpretasi Gramatikal: Memaknai Kembali Kata "Adil"

Memang benar KHI tidak menjelaskan kriteria spesifik kata adil. Namun, jika ditelisik dari penggunaan kata ini untuk konteks saksi nikah, maka makna awal kata adil berkaitan dengan kemampuan untuk mengerjakan anjuran agama. Faktanya, pemahaman demikian tampaknya tidak tergambar pada nalar interpretasi penghulu.

ASD, misalnya, menafsiri kata adil dengan mengaitkannya pada bagaimana penyandang tunarungu memahami. Menurutnya, substansi makna tunarungu adalah ketika seseorang tidak bisa menyaksikan dan memahami proses akad nikah. Lalu, ketika seorang saksi tidak mampu menyaksikan dan memahami akad nikah maka ia telah dianggap tidak memenuhi maksud dari term "adil".[26]

Di sini ada perluasan makna adil dari yang semula menyangkut sisi spiritualitas, menjadi makna kemampuan "memahami" terhadap akad nikah. Oleh karena itu, kondisi tunarungu bagi ASD tidak

25 Asy-Syahrastani, *al Milal wa al- Nihal*, alih bahasa Aswadie Syukur, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003), hlm. 181.

26 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

menjadi penghalang untuk menjadi saksi karena ia masih bisa menyaksikan dan memahami akad nikah dengan menggunakan bantuan media alternatif.[27] Di titik ini, ASD terlihat mengupayakan perluasan makna kesaksian dari yang hanya terbatas pada ranah indrawi (sensorik) menuju ke ranah akliyah (*intelektual*).

Ada juga yang memaknai kata "adil" menyangkut dua hal sekaligus, seperti yang diungkapkan oleh AF, yaitu kesempurnaan fisik dan kematangan ilmu. Meskipun ia mengikutsertakan kualitas keilmuan, ia masih terkesan bias perspektif atas penyandang disabilitas. Mewajibkan kesempurnaan fisik berarti menafikan kemampuan para penyandang disabilitas dalam merespons peristiwa dengan kemampuan anggota tubuh lainnya yang masih bisa diperhitungkan sebagai bahasa verbal. Hal ini semakin ditegaskan melalui kata "waras" yang digunakannya untuk menyebut seseorang yang berhak menjadi saksi.[28]

Catatan menariknya, di sini dapat ditemukan dua jenis pemaknaan adil yang mencerminkan dua jenis keberpihakan pandangan. *Pertama* adalah pemaknaan merepresentasikan bentuk akomodasi terhadap penyandang disabilitas sebagaimana dilakukan oleh ASD. Penegasannya, term "adil" mengandung makna emansipatoris terhadap saksi nikah penyandang disabilitas rungu dengan mengaitkannya pada ranah intelektualitas. *Kedua* pemaknaan kata adil yang cenderung tidak mengakomodasi hak penyandang disabilitas karena mengukur keadilan dengan kesempurnaan fisik, seperti yang dilakukan AF.

Masalahnya, jenis pemaknaan kata adil yang kedua itu menjadi kecenderungan dominan. Di sini, makna kata adil tidak lagi tertuju pada makna yang lebih substansial. Justru yang terlihat

27 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

28 Wawancara dengan AF, Kepala KUA Sukun Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

adalah pola pemaknaan reduksionis dengan mengesampingkan kemampuan intelektualitas penyandang disabilitas sensorik. Inilah yang akhirnya terkesan menjadi pembenar bagi penghulu untuk menyatakan ketidaklayakan saksi penyandang disabilitas sensorik.

Temuan fakta ini tidak jauh berbeda dengan temuan Mustangin, sama-sama melihat keadilan dengan pertimbangan fisik. Jika di kajian Mustangin nilai keadilan dikaitkan dengan keluhuran akhlak dan tingkah laku saat di majelis akad,[29] di kajian ini makna nilai keadilan justru dominannya lebih dikaitkan dengan aspek fisik.

Interpretasi Sistematis: Pola Mengkonfirmasi

Interpretasi ini digunakan oleh penghulu dalam memahami wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas. Namun, penggunaan ini berbeda fungsinya. Di topik wali nikah penyandang disabilitas dengan mengacu pasal 22 KHI interpretasi ini difungsikan untuk mengakomodasi hak mereka sebagai wali nikah. Ini terlihat misalnya pada argumen HDR.

Memang betul dalam KHI telah diatur syarat-syarat menjadi wali nikah, akan tetapi di sisi lain KHI juga menetapkan kondisi-kondisi yang bisa menyebabkan berpindahnya hak wali. Dalam hal ini, HDR misalnya memandang bahwa kondisi disabilitas sensorik seperti itu; bisu dan tuli, tidak dapat ditempatkan sebagai salah satu syarat menjadi wali nikah. Ini karena PMA Nomor 20 Tahun 2019 yang merupakan pedoman praktik penghulu sama sekali tidak mencantumkan hal itu.[30]

29 Muhammad Mustangin, "Pandangan Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Yogyakarta Terhadap Syarat Adil Bagi Saksi Pernikahan", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogayakarta (2019), hlm. 73.

30 Wawancara dengan HDR, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 5 Maret 2020

Sebaliknya, di topik saksi nikah penyandang disabilitas, interpretasi ini justru digunakan untuk membatasi kemungkinan terakomodasinya hak mereka. Ini terlihat, misalnya, pada diri AS. Ia tampak bersikukuh bahwa saksi harus "orang normal" dengan merujuk KHI dan kemudian menghubungkannya dengan PMA Nomor 20 tahun 2019. Baik KHI maupun PMA menurutnya menegaskan syarat kondisi "normal" itu. Sederhananya, ia tidak mentolelir sama sekali jika ada saksi nikah penyandang disabilitas rungu diberi kesempatan untuk menjadi saksi nikah.[31]

Intrepretasi Analogi: Menggali Ideal Moral Teks

Satu-satunya yang merepresentasikan berpikir analogis adalah ASD. Ia menginterpretasikan esensi akad nikah sebagai sebuah akad yang bisa dilakukan penghulu secara tertulis maupun tidak. Ia pun menarik esensi dari ayat perjanjian hutang piutang dalam surat al-Baqarah ayat 282 di mana ayat itu menganjurkan untuk mencatat hutang untuk menghindari perselisihan dan kerugian antar kedua pihak. Ketika menghutang bisa dilakukan dengan akad secara tertulis yang esensinya adalah sebuah peristiwa transaksional, maka akad nikah pun demikian; bisa dilakukan secara tertulis. Oleh sebab itu, wali nikah penyandang disabilitas rungu dan wicara bagi ASD bisa menggunakan cara ini sebagai media penyambung komunikasi dalam akad.[32]

Karena ASD melibatkan ayat al-Qur'an, melacak kategori nilai ayat di posisi ini penting dilakukan. Jika merujuk pada hierarki nilai yang dirumuskan oleh Abdullah Saeed, maka ayat 282 surat al-Baqarah masuk pada kelompok *fundamental values* (nilai-nilai

31 Wawancara dengan Ahmad AS, Kepala KUA Blimbing, Kota Malang, tanggal 25 Februari 2020.

32 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

fundamental).[33] Nilai fundamental yang dimaksud di sini adalah nilai keamanan.

Dalam transaksi apapun, keamanan perlu diwujudkan di mana hal ini akan mewujudkan rasa kepercayaan antar pihak. Ujungnya, tidak akan timbul sengketa hak. Kesetaraan hak lah yang terwujud dan itu adalah salah satu prinsip utama dalam bertransaksi yang dalam hukum muamalat teridentifikasi melalui asas kejujuran dan keadilan *('adam al-garar; fairness)* serta asas tidak mengeksploitasi atau melanggar hak-hak orang lain *('adam ar-riba; no harm)*. Jelasnya, ideal moral yang diangkat di sini adalah tentang kesetaraan dan penghormatan hak-hak orang lain. Ini berkorelasi dengan penguatan hak penyandang disabilitas.

Ideal moral yang dipahami oleh ASD adalah tentang urgensi bahasa dalam transaksi muamalah. Bahasa verbal berupa tulisan yang dapat memudahkan kedua pihak adalah jalan untuk menghindari risiko sulitnya pemahaman dalam transaksi muamalah; termasuk di dalamnya transaksi akad nikah. Tegasnya, risiko salah paham adalah gagasan utama yang diangkat oleh ASD.

Dengan dasar itu, ayat ini dapat ditarik untuk menjadi penguat penafsirannya. Dalam konteks ini, akad nikah yang juga merupakan bagian dari transaksi sebenarnya dapat dilakukan dengan mengaitkan ideal moral ayat ini, menghindari salah paham dan sekaligus realisasi nilai kesetaraan yaitu penghormatan hak penyandang disabilitas. Inilah yang sebenarnya dalam amatan peneliti terproyeksi dalam pemahaman atau penafsiran ASD.

Interpretasi Kontradiktif

HDR, satu-satunya penghulu yang menggunakan interpretasi ini, meyakinkan pemahamannya dengan menyatakan bahwa

33 Lihat selengkpanya di Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contamporary Approach,* cet. I (New York: Rouledge, 2005), hlm. 137-144.

kemampuan mendengar dan sekaligus menyaksikan peristiwa hukum, dalam hal ini akad nikah, adalah sebuah keharusan. Hanya dengan melihat dan mendengar, seorang saksi bisa menilai kevalidan akad nikah. Oleh sebab itu, ketika dalam KHI disebutkan kriteria spesifik saksi berupa tidak boleh tunarungu, ia menegaskan makna sebaliknya. Melalui interpretasi kontradiktif ini, keniscayaan makna yang lahir adalah bahwa saksi nikah harus bisa mendengar. Artinya, kemampuan mendengar menjadi satu syarat yang harus dipenuhi oleh saksi tanpa toleransi.[34]

2. Aspek Historis

Dalam sebuah proses interpretasi, aspek historis terkadang juga turut dilibatkan. Aspek historis digunakan sebagai cara pandang, salah satunya, untuk menemukan perbedaan atau pergeseran ilat (alasan) hukum. Setidaknya, cara ini bisa menemukan aspek makro dan mikro dalam kajian historis yang bisa lebih menekankan terhadap konstruksi makna hukum.

Indikator yang penulis gunakan dalam menentukan apakah penghulu menafsiri secara historis atau tidak adalah, *pertama,* penglibatan penghulu terhadap fikih dalam topik ini, baik hanya sekedar menegaskan pemilihan rujukan hukum atau menjelaskan konsep berdasar norma fikih. *Kedua* adalah penglibatan penghulu terhadap sejarah KHI, meskipun tidak secara detail.

Pertanyannya, mengapa melibatkan fikih secara eksplisit dianggap bernalar secara historis. Jawaban yang dianggap ideal untuk pertanyaan ini adalah karena setiap kali para penghulu melibatkan fikih dalam pemahamannya terhadap pasal dalam KHI, itu sama saja dengan melacak norma-norma fikih yang diperdebatkan oleh para penyusun KHI. Ini mengindikasikan bahwa selain sedang melacak

34 Wawancara dengan HDR, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 5 Maret 2020.

perdebatan dalam fikih dalam kerangka historis penyusunan KHI, para penghulu juga seakan sedang merepresentasikan kuatnya fikih yang dalam sejarahnya memiliki peran penting dalam menyusun epistemologi hukum Islam Indonesia.

Dengan indikator pertama, apa yang diuraikan oleh MS dan SYF bisa menjadi contohnya. Terkait wali nikah, bagi MS fikih telah mengaturnya dengan jelas. Fikih telah menegaskan tentang pentingnya kemampuan memahami seorang wali yang hal ini terwakili melalui istilah akil. Ketentuan ini tidak boleh dilanggar. Karena itu, memberikan akses kemudahan dalam memahami informasi dengan bantuan media lain; seperti penerjemah bahasa isyarat, bisa dan bahkan harus dilakukan.[35] Sementara itu, SYF memiliki pengetahuan historisnya. Menurutnya, sejak dari dulu secara historis masyarakat tidak pernah bisa lepas dari fikih. Karenanya, penggunaan bahasa isyarat yang dimaksud di sini adalah dengan mengacu pada fikih yang dianggap menetapkan pertimbangan akal.[36]

Tegasnya, dua penghulu tersebut meyakini fikih tetap memberikan hak hukum seorang wali dengan pertimbangan intelektualitas, bukan fisik. Fikih pun mengatur hal ini dengan rumusan akil*;* berakal. Intelektualitas terlihat dijadikan catatan krusial untuk mengukur kemampuan hukum berdasar pada kemampuan atau fungsi akal. Meskipun kedua penghulu tersebut tidak menjelaskan fikih mana yang menjelaskan demikian, penulis dapat memahami bahwa apa yang mereka maksud adalah kemampuan intelektualitas yang jelas disepakati oleh mayoritas ulama.

Catatan penting penulis terkait intelektualitas dalam wali nikah adalah kaitannya dengan konsep *rusyd* (kecerdasan) dan akil (berakal). Dua konsep ini harus dipahami secara benar. Keduanya

35 Wawancara dengan MS, Penghulu KUA Sukun Kota Malang, 26 Februari 2020.

36 Wawancara dengan SYF, Penghulu KUA Sukun Kota Malang, 26 Februari 2020.

memiliki kedekatan pemaknaan tetapi orientasinya berbeda. Kata akil cenderung pada kemampuan intelektual; maksudnya ia bukan penyandang disabilitas intelektual atau mental atau kondisi lain yang menyebabkan kemampuan akal tidak normal. Sedangkan kata *rusyd* dimaknai oleh ulama dengan mengarahkan kecenderungannya pada dua kutub pemaknaan; yaitu pengetahuan akan kemaslahatan pelaksanaan pernikahan oleh wali dan kemampuan mengurus dan mengelola peruntukan harta dengan baik. Dalam hal ini, arah pemahaman yang dipahami oleh dua penghulu tersebut berada pada diskursus wilayah akil bukan pada *rusyd.*

Dalam perbincangan isu saksi nikah, interpretasi FQ bisa menjadi contohnya. Menurutnya, apa yang tertera pada KHI senada dengan yang ada di kitab fikih. Ia berpandangan bahwa mayoritas ulama mazhab sepakat terhadap ketidaklayakan tunarungu menjadi saksi, meskipun ada yang masih membolehkan saksi yang buta tetapi tidak tunarungu. Namun pada akhirnya, ia tampak cenderung pada pendapat yang mewajibkan saksi harus tidak tunarungu dan tidak buta.[37] Sayangnya, ia tidak menyebutkan kitab manakah yang menjelaskan hal itu secara eksplisit.

Terkait indikator kedua, sisi sejarah, penjelasan AW dan ASD bisa menjadi contohnya. KHI sebagai produk hukum yang dilahirkan pada tahun 1991 memiliki konteks yang berbeda, entah itu berkaitan dengan politik, konteks sosial budaya,[38] bahkan ilmu pengetahuan.[39] Pastinya, akan ada banyak perbedaan konteks ketika KHI tetap digunakan sebagai pedoman hingga saat ini. Kisah ijtihad Umar bin Khathab yang tidak melaksanakan potong tangan pada pencuri di musim paceklik bisa dijadikan contoh. Dengan demikian, apa yang

37 Wawancara dengan FQ, Penghulu KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020

38 Wawancara dengan AW, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

39 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

tertera dalam KHI bisa saja tidak lagi mampu mengakomodir isu-isu dominan yang terjadi saat ini. Apalagi dengan berkembangnya teknologi dan ilmu pengetahuan yang pesat, masalah-masalah akan mudah terpecahkan dengan banyaknya alternatif penyelesaian.

3. Aspek Sosiologis

Selain aspek bahasa dan historis, aspek sosiologis juga menjadi bagian penting yang disorot. Mengapa? Ini untuk mengamati sejauh mana pemahaman atau pendapat seseorang itu berelevansi dengan kebutuhan masyarakat.

Dalam kajian hukum Islam, istilah yang tepat untuk menyebut ini adalah *maqaşid* (kebermaksudan). Hal ini umumnya dikenal melalui lima nilai dasar atau lima level kebutuhan yang dikonsepsikan oleh ulama. [40]

Berbagai ide dasar operasionalisasi *maqaşid* di posisi ini dapat dilibatkan. Ide asy-Syāṭībi yang terkenal dengan lima nilai dasar bisa digunakan sebagai perpsektifnya. Demikian pula dengan ide Ibnu ʻĀsyūr yang menambahkan nilai kesetaraan konsep *maqāşid* Jasser Auda yang mengidealkan interkoneksi nilai *maqāşid* layaknya

40 Pengembangan nilai lima dasar *maqahid* menjadi sepuluh nilai dasar dikembangkan oleh Rumah Kitab. Pada dasarnya konsep *maqashid al-Islam* ini merupakan pengembangan teori *maqashid asy-syari'ah* Syathibi yang berhasil merumuskan lima kebutuhan dasar *(adh-daruriyah al-khams)*. Namun, pengkajian Tim Penelitei Rumah KitaB melalui dialektika teks dan realitas dengan jembatan "keberpihakan", berhasil merumuskan bahwa lima nilai kebutuhan dasar itu berkembang menjadi sepuluh kebutuhan dasar *(adh-dharuriyah al-'asyr),* yang mencakup tentang *hifdzu ad-din* (memelihara agama)*, hifdzu an-nafs* (memelihara jiwa)*, hifdzu al-'aql* (memelihara akal)*, hifdzu an-nasl* (memelihara keturunan)*, hifdzu al-maal* (menjaga harta)*, hifdzu al-Bi'ah* (menjaga kelestarian lingkungan)*, al-musawah* (kesetaraan)*, al-'adalah* (keadilan)*, al-hurriyah* (kemerdekaan/kebebasan)*,* dan *al-huquq al-Ijtima'iyyah* (hak-hak sosial). Lihat detailnya di Lies Marcoes, dkk., *Maqashid al-Islam,* Cet. I (Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2018).

sebuah sistem terhadap nilai-nilai dasar yang digagas dalam *maqāṣid* klasik dan kontemporer juga bisa digunakan. Termasuk konsep *maqāṣid al-Islam* yang mengembangkan *maqāṣid asy-syarī'ah* dari lima nilai menjadi sepuluh nilai perlindungan juga dapat digunakan.

Di sini, berinterpretasi secara sosiologis tidak hanya digunakan untuk mengakomodasi hak penyandang disabilitas saja tetapi ternyata juga untuk membatasi hak mereka. Ketika membincang wali nikah penyandang disabilitas, maka interpretasi ini mengarah pada langkah akomodasi hak. Sebaliknya, ketika membahas saksi nikah penyandang disabilitas, interpretasi ini malah digunakan untuk melimitasi hak mereka.

Dalam topik wali nikah, AS, misalnya, menunjukkan bahwa menafikan penyandang disabilitas wicara dan rungu untuk menjadi wali nikah bisa menampilkan kesan yang –dalam bahasanya–"tidak elok". Kata "tidak elok" ini bisa mewakili kata "tidak wajar", "tidak baik", atau "tidak bijak". Artinya, ketidakwajaran itu berkaitan dengan konsensus publik. Menurutnya, publik telah memahami bahwa penyandang disabilitas wicara dan rungu tetap layak menjadi wali nikah karena mereka masih mampu untuk menggunakan bahasa isyarat yang bisa menyambungkan maksud wali nikah dalam akad kepada mempelai pria dan publik.[41]

Logika hukum yang disampaikan oleh ASD esensi sebenarnya sama dengan apa yang diuraikan oleh AS, yaitu mempertimbangkan fungsi bahasa isyarat sebagai media pembantu. Namun, ASD lebih mempertegas dua hal; yaitu hubungan tuli dan bisu dengan fungsi akal, dan jenis bahasa akad dalam pernikahan, yaitu verbal dan non verbal.[42] Sebenarnya, dua hal ini juga disampaikan oleh AS tetapi secara implisit

41 Wawancara dengan Ahmad AS, Kepala KUA Blimbing, Kota Malang, tanggal 25 Februari 2020.

42 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

karena langsung terangkum dalam kalimat; *"karena masih bisa menggunakan isyarat atau penerjemah"*. Dalam kalimat tersebut, kata "isyarat" mengandung makna kemampuan memahami yang berarti akal masih berfungsi dan kemungkinan adanya penggunaan jenis bahasa non-verbal dalam akad.

Hal menarik dari uraian ASD adalah teknologi sebagai sebuah alternasi untuk mengatasi ketidakmampuan seseorang karena kondisi disabilitasnya. Ini menunjukkan bahwa ia terlihat memahami betul bagaimana teknologi berpengaruh penting pada aspek kehidupan termasuk dalam menghadirkan kemudahan akses bagi para penyandang disabilitas.[43]

Upaya yang diusahakan ASD ini berkenaan dengan pemenuhan aksesibilitas non-fisik bagi penyandang disabilitas. Akses ini dalam catatan Syafi'ie dikaitkan dengan bagaimana segala bentuk informasi, komunikasi dan teknologi dapat digunakan, diakses, dimanfaatkan, atau dipahami oleh penyandang disabilitas. Oleh karenanya, dalam merespons hal itu ada tiga hal yang harus diperhatikan menurut Syafi'ie. *Pertama* adalah melihat kemampuan penyandang disabilitas dalam memahami informasi. *Kedua* adalah bagaimana upaya modifikasi media informasi sesuai dengan kebutuhan penyandang disabilitas dapat terealisasikan dan dapat dirasakan. *Ketiga* adalah pemberian layanan kepada penyandang disabilitas agar mudah menerima, mengakses, atau memahami informasi.[44]

Dari sini cara ASD memahami aturan yang membatasi wali nikah tuli dan bisu tampaknya mengikuti *trend* nalar *fresh ijtihad* di mana Amin Abdulullah tercatat sebagai penggagasnya. Salah satu elemen ijtihad itu adalah memanfaatkan perkembangan teknologi

43 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

44 Lihat selengkapnya di M. *Syafi'ie*, "Pemenuhan Aksesibilitas Bagi Penyandang Disabilitas", *Inklusi,* Vol. 1:2 (Juli 2014), hlm. 275.

untuk membaca isu-isu kontemporer yang terkadang atau mungkin cukup sering tidak mampu diakomodasi dalam wilayah normatif atau dalam istilah Amin Abdullah wilayah "kalam klasik".[45]

Menurut AW, hari ini para penyandang disabilitas dianggap telah mampu memahami bahasa isyarat dengan baik sehingga proses komunikasi tidak begitu sulit. Dua hal yang menurutnya menjadi penyebabnya adalah, *pertama,* karena penyandang disabilitas saat ini telah memperoleh pendidikan yang layak dan, *kedua,* karena intensitas komunikasi mereka di masyarakat**.** [46]

Semua interpretasi yang dinarasikan oleh para penghulu di atas secara substansial merepresentasikan dua hal penting. *Pertama* adalah upaya untuk merealisasikan kewajiban seorang wali nikah yang kedudukannya sangat penting dalam pernikahan. *Kedua* adalah untuk mewujudkan tercapainya nilai-nilai kesetaraan.

Realisasi kewajiban yang pertama berkorelasi dengan syarat-syarat menjadi wali nikah yang tercantum dalam KHI yang di dalamnya tidak menyebutkan kesempurnaan fisik sebagai syarat, tetapi kesempurnaan akal *('āqil*) dan kedewasaan *(bālig)* yang digunakan sebagai parameter, selain Islam dan laki-laki. Sedangkan realisasi yang kedua berkaitan dengan nilai-nilai kesetaraan yang dalam *maqāṣid asy-syarī'ah* dikenal dengan dengan konsep *musāwah*.

45 Salah satu yang sering diperbincangkan Amin Abdullah adalah bagaimana agar kalam klasik bisa terus memperbaharui dirinya dan membentuk sebuah konfigurasi baru dengan ilmu-ilmu sains atau empiris yang lain, termasuk teknologi. Tujuannya menurut Amin adalah agar rumusan kalam klasik, dalam konteks ini fikih wali dan saksi, terasa lebih nyata dan realistis dan menghindari sifat fikih yang cenderung, katanya, bermuatan ideologis dan politis. Lihat selengkapanya di Amin Abdullah, "Merajut Filsafat Islam Keindonesiaan: *Fresh Ijtihad* Memperjumpakan Ulum al-Din dan Sains Modern dalam Keilmuan Keagamaan Islam Untuk Pembangunan Bangsa" dalam Muhammad Arif (ed.) *Filsafat Islam: Historisitas dan Aktualisasi* (Yogyakarta: FA Press, 2014), hlm. 229-268.

46 Wawancara dengan AW, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

Salah satu tujuan hukum dibentuk adalah untuk menegakkan nilai kesetaraan. Nilai ini wajib ditegakkan dalam segala bidang kehidupan kecuali ada sebab yang mengharuskan kesetaraan itu dihapuskan.[47] Merealisasikan tujuan nilai kesetaraan berarti juga turut menyokong nilai-nilai lain yang saling berkaitan. Ketika kesetaraan telah ditegakkan dan diperjuangkan, maka hal demikian sama halnya dengan mengupayakan penjagaan atau perlindungan terhadap manusia, nasab, dan harta. Bahkan dengan menegakkan kesetaraan, segala hal yang bermanfaat bisa terus dilestarikan. Akan tetapi, semua hal ini tidak bisa dicapai dengan sempurna tanpa melindungi akal dan kehormatan.[48] Di sinilah pentingnya menjunjung supremasi akal sebagai bagian penentu yang penting atas berlakunya hak hukum.

Dengan demikian, pemahaman sosiologis dengan mempertahankan hak wali nikah penyandang disabilitas rungu dan wicara merupakan salah satu upaya menjaga kemurnian nasab. Bahkan lebih dari itu, seorang wali nikah penyandang disabilitas akan diposisikan sebagai seseorang yang terhormat sebagai seorang wali nikah yang layak untuk bertindak dengan tidak berdasar pada disabilitas yang berdimensi fisik.

Interpretasi sosiologis yang dihadirkan oleh para penghulu, jika diamati lebih dalam, merepresentasikan bentuk ketidakpuasan seorang partisipan hukum. Ketidakpuasan ini timbul karena aturan hukum yang ada dianggap tidak mengakomodir, secara sosiologis, kebutuhan masyarakat saat ini. Mungkin dulu klausul pasal itu

47 Ibnu Asyur dalam konteks ini menyebutkan empat hal yang bisa menyebabkan kesetaraan bisa tidak berlaku, yaitu *al-mawāni' al-jabaliyyah, al-mawāni' asy-syar'iyyah, al-mawāni' ijtima'iyyah,* dan *al-mawani' as-siyāsiyyah.* Lihat selengkapnya di Muḥammad Ṭāhir Ibnu 'Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah,*(Qatar: Kementrian Perwakafan Islam, 2004), II: 129.

48 Muḥammad Ṭahir Ibnu 'Āsyur, *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah,* (Qatar: Kementrian Perwakafan Islam, 2004), II: 128.

tidak terlalu dipermasalahkan. Namun, ketika banyak orang mulai menyadari bahwa keberadaannya bisa saja merenggut hak hukum kelompok minoritas, maka tentu akan dipermasalahkan. Di sinilah bisa dikatakan bahwa substansi hukum pasal 22 KHI yang menyinggung pembatasan wali nikah penyandang disabilitas tidak mengakomodir nilai sosiologis,[49] meskipun secara legal formal klausul pasal ini dapat dibenarkan.

Selanjutnya, uraian akan mengarah pada topik saksi nikah di mana interpretasi sosiologis di satu sisi digunakan sebagai nalar akomodatif dan di sisi yang lain digunakan untuk menyatakan pemahaman non-akomodatif. Di sini, AW dan ASD lagi-lagi menegaskan nalar keberpihakannya kepada penyandang disabilitas dengan menggunakan interpretasi yang sama sebagaimana pada topik wali nikah.

ASD mengawali argumennya dengan melempar pertanyaan; "*ketika akad bisa dilakukan secara isyarat, maka pertanyaannya adalah mengapa saksi harus bisa mendengar? Bukankah jika begitu akad nikah juga bisa dipahami melalui bahasa isyarat?"* Harusnya, kemampuan memahami adalah kunci untuk mengakses informasi meskipun dengan ragam cara dan bantuan media lain. Oleh karena itu, ASD menegaskan jika para penyandang disabilitas rungu mampu memahami kode-kode komunikasi baik melalui media atau tidak maka menempatkannya sebagai saksi yang layak adalah sebuah keharusan**.**[50]

49 Padahal, dalam ranah substansi hukum, hukum dipandang sebagai sesuatu yang paripurna jika hukum tersebut memenuhi tiga unsur, yaitu unsur filosofis, sosiologis, dan historis. Ketiga unsur ini harus dipenuhi oleh sebuah aturan. Dengan demikian, sebuah produk hukum bisa dianggap tidak sah jika salah satu dari unsur nilai yang idelanya terkandung dalam hukum tidak terpenuhi.

50 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

AW juga melihat adanya kemungkinan para saksi nikah penyandang disabilitas rungu mampu membaca gerak bibir (gimik mulut) orang yang sedang melaksanakan akad. Membaca gerakan bibir memang terkadang sulit dilakukan meskipun oleh orang non-penyandang disabilitas sekalipun. Namun, ia memiliki keyakinan terhadap kemampuan mereka untuk melakukannya karena hari ini, umunya penyandang disabilitas telah memperoleh pendidikan yang baik tentang bagaimana berkomunikasi dengan yang lain.[51]

Pola penalaran AW ini tidak jauh berbeda dengan mulai diakuinya posisi kesaksian dua orang perempuan yang sebanding dengan laki-laki. Rujukannya adalah dengan melacak sosio-historis saat itu yang lebih menempatkan perempuan pada wilayah domestik.

Dulu, peran-peran publik perempuan memang dibatasi dengan alasan yang diskriminatif dan subjektif. Namun, ketika perempuan sudah mulai menunjukkan kiprahnya dan terbukti telah membawa perubahan besar, alasan diskriminatif itu mulai terkikis meskipun masih saja ada yang tetap menganggap mereka masih harus berperan dalam wilayah domestik secara mutlak. Substansi narasi inilah yang tampaknya dilibatkan sebagai salah satu acuan dalam bernalar secara sosiologis.

Dahulu penyandang disabilitas rungu memang tidak diakui kesaksiannya. Demikian juga dengan penyandang disablitas netra. Alasan kuatnya adalah karena dahulu kesaksian seseorang diakui ketika ia dapat menyampaikan informasi secara akurat. Keakuratan ini dapat diperoleh jika saat itu-dalam pandangan publik-seseorang mampu melihat dan mendengar sebuah peristiwa; bukan salah satunya saja. *Nah*, masalah ini nyatanya hari ini dapat terjawab dengan bantuan alat teknologi termasuk fasilitasi akses komunikasinya. Kondisi demikian

51 Wawancara dengan AW, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

idealnya telah menempatkan penyandang disabilitas dalam posisi yang jauh dari diskriminatif. Pergeseran konteks inilah yang perlu dibaca terus menerus.

Berbeda dengan dua penghulu sebelumnya, SYF dalam hal ini lebih mempertimbangkan ketenangan atau ketenteraman di masyarakat. Menurutnya, dengan memperbolehkan saksi yang tuli menurutnya akan membuat kondisi tidak kondusif. Pertimbangan yang digunakan, tampaknya, lebih kepada menjaga ketenteraman masyarakat.[52] Kalau begitu, ia sebenarnya sedang berusaha membaca kemungkinan respons masyarakat yang cenderung tidak mudah menerima hal-hal di luar kebiasaan. Pertimbangan berbasis sosiologis inilah yang membuatnya untuk lebih cenderung memilih dan mengikuti apa yang tertera dalam pasal 25 KHI, yaitu saksi harus mampu mendengar.

Lalu, apakah pendapat SYF yang dianggap tidak akomodatif itu bisa dianggap menghasilkan kemaslahatan? Jika merujuk pendapat 'Izudīn bin Abd as-Salām, pertimbangan kemaslahatan yang digunakan termasuk kategori maslahat duniawi. 'Izudīn menegaskan bahwa rujukan maslahat kategori ini, maslahat duniawi, tidak perlu menggunakan atau mencari *naş*. Melainkan, ia cukup dengan merujuk adat, kebiasaan, tradisi, kesapakatan publik saja, hingga dugaan kuat.[53]

Dalam konteks ini, kebiasaan yang terjadi di publik dalam pengamatan SYF adalah bahwa saksi nikah harus yang tidak menyandang disabilitas rungu; bahkan tuli dan bisu, karena dengan tetap memberikan akses kepada penyandang disabilitas dapat menimbulkan kegaduhan di mana ini terkesan menyalahi kebiasaan yang jarang sekali terjadi di masyarakat. Bisa jadi masyarakat akan

52 Wawancara dengan SYF, Penghulu KUA Sukun Kota Malang, 26 Februari 2020.

53 'Izudīn bin Abd as-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maşaliḥ al-Anam,* cet. III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014), I: 11.

mempertanyakan tentang dari sisi manakah mereka dapat diakui kesaksiannya. Dapat dikatakan; dalam konteks ini; masyarakat yang belum siap menerima perspektif lain dalam aplikasi hukum Islam menjadi alasan mengapa penghulu memilih untuk tetap mengikuti klausul KHI.

Beberapa Catatan Penting

Kritik terhadap humanitas KHI tampak menonjol pada topik wali nikah. Mayoritas penghulu memahami bahwa penyandang disabilitas rungu dan wicara tetap memperoleh haknya sebagai wali nikah. Dengan demikian, apa yang terdapat dalam KHI dalam pemahaman mereka tidak lagi memadai dan ideal untuk dipedomani.

Namun di sisi lain; kritik humanitas KHI tidak terjadi secara dominan pada klausul pasal saksi nikah penyandang disabilitas. Mayoritas penghulu justru tampak tidak ingin memberikan kesempatan kepada saksi nikah penyandang disabilitas rungu. Kecakapan hukum yang dimaksud dalam konteks ini cenderung tidak menitikberatkan pada kemampuan intelektual, akan tetapi kemampuan intelektual dan kemampuan secara sensorik sekaligus yang akhirnya bertumpu pada kesempurnaan fisik.

Penulis menduga bahwa hal ini tidak lain karena masih kuatnya hubungan pemahaman penghulu dengan konsep fungsi dan hikmah adanya saksi dalam pernikahan yang telah dirumuskan oleh ulama. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Wahbahaz-Zuḥaili, adanya saksi dalam pernikahan adalah untuk memperjelas signifikansi pernikahan dan mempertegas kedudukan suami istri untuk menghindari keraguan dan tuduhan yang dapat membebankan mereka. Dengan saksi akan tampak jelas perbedaan antara yang halal dan yang haram sehingga kondisi hubungan halallah yang tampak, bukan sebaliknya. Dengan saksi seseorang juga akan lebih berhati-hati untuk menetapkan status

hukum pernikahan.[54] Bahkan saksi juga turut serta untuk menjaga kejelasan nasab.[55] Intinya saksi berfungsi untuk menghindari segala hal yang bisa melahirkan kemudharatan di kemudian hari dalam pernikahan. Itulah mengapa saksi penyandang disabilitas oleh mayoritas penghulu dianggap tidak mampu untuk merealisasikan hikmah-hikmah ini.

Dari sini dapat diketengahkan bahwa pola interpretasi yang mengindikasikan keberpihakan hukum lebih dominan hanya terjadi pada topik wali nikah saja. Sementara dalam topik saksi nikah model keberpihakan hukum tidak tampak mendominasi. Hal ini mungkin terjadi karena wali nikah memiliki posisi yang lebih krusial dan sensitif dalam tataran praktis maupun diskursif daripada saksi nikah yang nyatanya saat ini mudah saja untuk menentukan saksi nikah. Karena demikian, maka sebenarnya dalam merespons isu wali nikah penyandang disabilitas itu ada bentuk ketakutan atau kekhawatiran ketika tidak memberikan akses untuk menjadi wali nikah bagi penyandang disabilitas rungu dan wicara. Sementara itu, kekrusialan saksi nikah terlihat dianggap tidak menempati posisi yang sama dengan topik wali nikah. Akibatnya, nalar keberpihakan hukum terhadap saksi penyandang disabilitas harus terdominasi oleh nalar yang terkesan dogmatis dan tidak responsif.

Di posisi ini, kiranya perlu untuk kembali menelaah pentingnya kaitan atau relasional etika dan hukum, baik dalam sebuah konsep hukum, pemahaman atau penafsiran terhadap hukum. Indonesia sebagai salah satu negara yang telah meratifikasi UNCRPD pada tahun 2011 melalui Undang-

54 Wahbah az-Zuḥaili, *al-Fiqhu al-Islāmiy wa Adillatuhu,* cet. IV (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), IX: 6561.

55 Taqiyyuddin Abi Bakar bin Muhammad al-Hashni, *Kifāyah al-Akhyār Fī Halli Ghāyah al-Ikhtişār,* cet. III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 476.

Undang Nomor 11 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas sebenarnya telah merepresentasikan sebuah konfigurasi konsep etika baru terhadap penyandang disabilitas dalam setiap dimensi hukum. Artinya, secara sadar atau tidak sadar para penstudi hukum terhadap isu-isu disabilitas idealnya dapat merujuk pada aturan terkait; UU Nomor 11 Tahun 2011 dan UU Nomor Tahun 2016. Dari hasil penelusuran di atas, tidak ada satupun para penghulu yang mengaitkan konteks diskursus disabilitas tersebut dengan undang-undang terkait. Bisa jadi, ini karena ketidaktahuan mereka tentang undang-undang tersebut atau pemerintah belum memfasilitasi para penghulu untuk mengakses informasi terkait aturan tersebut.

Terlepas dari itu semua, hal yang penting untuk ditegaskan kembali adalah bahwa kesadaran humanis atau kesadaran kesetaraan telah tampak pada nalar interpretasi beberapa penghulu. Sehingga, potensi untuk menafikan sisi humanitas dari sebuah perspektif tampaknya tidak terlalu mendominasi.

Namun sayangnya, potret kesadaran humanis atau kesetaraan itu hanya mewujud secara umum dalam tiga aspek saja, aspek bahasa, historis, dan sosiologis. Padahal jika mengikutsertakan aspek teologis, kesadaran itu akan bisa terbangun dengan lebih kokoh.

Mengapa demikian? Aspek teologis sejatinya berkaitan erat dengan narasi tauhid. Jika tauhid memang benar-benar terinternalisasi dan dilibatkan sebagai basis penalaran maka diskriminasi, marginalisasi, hingga fanatisme kelompok, tidak akan terwujud. Pandangan sinis, antipati, hingga eksklusif terhadap penyandang disabilitas pun juga dimungkinkan tidak terjadi. Hal ini karena berdasar pada catatan sejarah bahwa melalui ajaran tauhid Rasulullah terinspirasi untuk melakukan reformasi hingga rekonstruksi segala bidang kehidupan, dari wilayah ideologis hingga

ke praktis.[56] Sederhananya, paradigma tauhidlah yang menjadi jagoan Rasulullah untuk memanusiakan manusia dan memenuhi hak sosialnya.

56 Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-Pokok Pemikiran untuk Reinterpretasi dan Aksi,* cet. I (Jakarta: Penerbit Baca, 2020), hlm. 25.

BAB 5
PERSPEKTIF DAN PARADIGMA PENALARAN HUKUM PENGHULU

Perspektif dan paradigma terkesan mirip karena berkaitan dengan bagaimana cara memandang. Padalah sebenarnya keduanya memiliki cakupan wilayah yang berbeda. Jika paradigma mencakup wilayah komunitas yang sifatnya lebih makro, maka perspektif mencakup wilayah individu yang tentu bersifat mikro.

Dalam membicarakan perspektif, pemilihan sistem hukum dan posisi penstudi hukum digunakan sebagai pedoman. Sementara ketika membicarakan sistem hukum, maka tiga sistem hukum yang hidup di Indonesia diketengahkan, yaitu sistem hukum Islam, sistem hukum adat, dan sistem hukum *civil law*. Dua sistem pertama lahir dan lebih berkembang dulu di Indonesia ketimbang yang terakhir yang merupakan bawaan dari koloni. Di posisi ini penting untuk menemukan korelasi pemilihan sistem hukum yang dipilih oleh penghulu dengan perspektif penstudi hukum yang digunakan. Maka, akankah ada kesesuaian atau malah membuat konfigurasi perspektif yang baru?

Dari rangkaian uraian di atas, baik tentang nalar interpretasi maupun perspektif nalar hukum, maka akan ditemukan sebuah bentuk paradigma hukum yang ditampilkan oleh penghulu. Paradigma dominan pun juga akan terdeteksi dan karena itu menguraikan faktor yang melatarinya menjadi penting.

A. Melacak Dua Perspektif Penalaran Hukum

Perspektif atau sudut pandang, dalam praktik penalaran hukum, cukup berperan dan berpengaruh dalam mengkonstruksi dan memproduksi sebuah nalar hukum. Perspektif yang digunakan menjadi indikasi penting atas pola keberpihakan nalar atau kecenderungan pemikiran terhadap suatu proposisi hukum. Kecenderungan ini berkaitan erat dengan profesi yang dijalani oleh seseorang. Karenanya, perspektif yang digunakan oleh partisipan hukum dan penstudi hukum berbeda. Meskipun kedua perspektif tersebut berusaha untuk dilebur sehingga menjadi sebuah kombinasi perspektif baru, tetap saja dalam praktiknya akan tampak sebuah kecenderungan yang tidak bisa terlepas dari profesi dan kegiatan yang dijalani. Namun juga tidak menutup kemungkinan, penggunaan dua perspektif oleh seseorang; dari sisi partisipan dan pengamat hukum, sekaligus bisa saja terjadi.

Ulasan di bagian ini, merujuk pada pembagian perspektif yang dijelaskan oleh Shidarta. Dalam uraiannya, ia menjelaskan bahwa setidaknya ada dua perspektif yang bisa digunakan untuk mengamati pola penalaran hukum seseorang, yaitu, *pertama,* dari sudut pandang keluarga sistem hukum *(parent legal system)* dan, *kedua,* perspektif partisipan hukum *(medespeler)* dan pengamat hukum *(touschower)*.[1]

1. Sistem Hukum Islam: Sebuah Internalisasi Perspektif Penalaran

Merujuk pada pendapat mutakhir dari para pakar, saat ini sistem hukum di sebuah negara tidak bisa lagi dikatakan sistem hukum tunggal. Tidak ada lagi negara yang menganut satu jenis sistem hukum murni. Praktiknya, justru banyak negara yang terlihat *kuwalahan* dan gagap saat ia menghadapi masalah hukum yang menuntut campur tangan sistem hukum lain.

1 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* cet. I (Yogyakarta: Genta Publishing, 2013), hlm. 126.

Pendapat tentang hal ini bisa dilacak melalui ungkapan Esin Orucu atau Alan Wastons. Esin Orucu menyatakan bahwa saat ini sudah tidak ada lagi negara yang menganut *civil law* maupun *common law* secara murni.[2] Pendapat ini menguatkan adanya bentuk dialektika sistem hukum yang muncul atau lahir di setiap wilayah dengan konteks yang berbeda. Inilah yang disebut dengan percampuran sistem hukum (*mixed legal system*). Percampuran itu bisa berupa percampuran sederhana (*simple mixed*), seperti antara sistem hukum *civil law* dan *common law* atau percampuran kompleks *(complex mixed)* seperti antara kedua sistem tersebut, *civil law* dan *common law,* dengan sistem hukum agama dan sistem hukum adat.[3]

Pendekatan yang sama juga dilakukan oleh Alan Wastons dalam mengkaji perbandingan hukum. Ia tidak sepakat dengan kajian yang cenderung membanding-bandingkan beberapa sistem hukum saja. Menurut Watsons, seperti dikutip oleh Ramadhan, mengkaji perbandingan hukum perlu memperhatikan relasi sejarah di antara sistem hukum yang merupakan hasil dari dialektika antara hukum dengan konteks sosial masyarakat; struktur, aturan, dan masyarakatnya.[4]

Dalam konteks Indonesia, sistem hukum yang terkenal dan berlaku adalah sistem hukum *civil law*. Memang, keberadaan sistem hukum ini tidak bisa lepas dari pengaruh sistem hukum Belanda yang telah lama eksis di Indonesia. Ciri utamanya adalah hukum selalu dikonsepsikan sebagai sesuatu yang tertulis. Artinya, dalam konteks pemikiran *civil law,* kepastian dan kesatuan hukum lebih diutamakan daripada kemanfaatan.

2 Esin Orucu, "What is a Mixed Legal System: Exclusion or Expansion?", *Electronic Journal of Comparative Law,* Vol. 12:1 (Mei 2008), hlm. 2.

3 Choky R. Ramadhan, "Konvergensi Civil Law dan Common Law di Indonesia dalam Penemuan Pembentukan Hukum", *Mimbar Hukum,* Vol.30:2 (Juni 2018), hlm. 215.

4 *Ibid.*

Mematuhi peraturan yang tercantum dalam hukum tertulis tidak hanya akan melahirkan kepastian akan tetapi juga akan melahirkan keteraturan hukum. Sebab itu, dalam konteks ini pada dasarnya pemahaman yang harus niscaya pada para pengemban hukum adalah pemahaman yang skriptualilstik-tekstualis atau otentik. Tidak boleh ada makna yang berbeda dari ketentuan undang-undang.[5] Kalau begitu, metode penafsiran yang relevan mestinya yang bersifat tekstualis, seperti metode subsumptif, sistematis, atau gramatikal.

Pertanyaannya, apakah hari ini Indonesia benar-benar menerapkan *civil law*, yang hanya fokus pada kepastian hukum *(law as written in thetext)*? Tentang hali ini, mengutip kajian Ramadhan, Indonesia tidak bisa lagi dianggap murni menganut kerja sistem hukum *civil law*. Ini dapat teridentifikasi melalui pemberian kewenangan kepada hakim di Indonesia - yang pada dasarnya menganut sistem *civil law* - untuk menemukan hukum di mana hal ini biasanya terjadi di negara penganut sistem hukum *common law.* Kultur hakim demikian, yang mendasarkan putusan pada hukum yang hidup di masyarakat, telah diakui dan diatur sejak pemerintahan Belanda, Inggris, Jepang dan hingga pemerintahan Indonesia merdeka.[6]

Fakta demikian adalah wajah pluralisme hukum di Indonesia. Akibat dari mengikuti perspektif sistem hukum kontinental *(civil law)* yang cenderung kaku, akhirnya muncullah sebuah *legal gap* (kesenjangan hukum) yang solusinya adalah dengan mengakomodasi sistem hukum lain meskipun tidak tertulis dan telah lama hidup dan berkembang di masyarakat Indonesia.[7] Di sinilah tampak konfigurasi

5 Qadry Azizi, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia,* (Semarang: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. vii-viii.

6 *Ibid.,* hlm. 226-227.

7 Zaka Firman Aditya dan Rizkisyaban Yulistyaputri, "Romantisme Hukum di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia", *Rechtsvinding,* Vol. 8: 1 (April 2019), hlm. 52.

baru sistem hukum *(mixed legal system)*. Namun, konfigurasi yang ditemukan kelihatannya cenderung ke *complex legal system* karena ada pola melibatkan hukum Islam dan adat sebagai bagian dari hukum yang telah lama eksis di Indonesia.

Berkaitan dengan hal ini, maka sistem hukum Islam dan sistem hukum adat memiliki posisi strategis dalam praktik penalaran hukum di Indonesia. Para partisipan maupun pengamat hukum secara langsung maupun tidak langsung akan melibatkan kinerja dua sistem hukum ini. Hasil dari proses ijtihad, penalaran, berpikir, berargumentasi, atau kegiatan berpikir lainnya akan terpengaruh keberadaan sistem hukum ini. Alasan mendasarnya karena keduanya telah menginternalisasi dalam jiwa masyarakat Indonesia telah lama.

Sistem Hukum Islam berlaku di masyarakat Indonesia jauh sebelum penjajah datang, sejak Islam pertama kali datang di nusantara. *Statuta Batavia* menjadi salah satu bukti bekerjanya sistem hukum Islam di masyarakat. Di dalamnya diceritakan tentang penyelesaian sengketa waris antara kelompok pribumi yang beragama Islam dengan cara hukum Islam; hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari. Karena itu, untuk keperluan ini Freijer menyusun *Compendium* (buku ringkasan) - dikenal dengan *Compendium Freijer* - yang mengatur tentang perkawinan dan kewarisan Islam untuk diberlakukan di daerah jajahan VOC.[8]

Di sinilah kemudian dikenal teori *receptie in complexu.* Teori ini menegaskan bahwa hukum Islam telah diterima secara menyeluruh oleh masyarakat Islam saat itu. Namun pada perkembangannya, akibat dari gerakan politik Belanda, hukum Islam ditempatkan di bawah hukum adat. Artinya hukum Islam dianggap berlaku jika tidak bertentangan dengan hukum adat-dikenal dengan teori *receptie.*

8 Lihat selngkapnya tentang ini di Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam di Indonesia,* cet. I (Jakarta: Rajawali Press, 2013), hlm. 12-21.

Tentu, kondisi demikian langsung direspons oleh para elite pakar hukum pasca Indonesia merdeka.

Apa yang dijelaskan dalam *Statuta Batavia* tersebut merupakan bukti penting bahwa saat itu sistem kerja hukum Islam memiliki kedudukan yang kuat di masyarakat, baik dalam bentuk dogma maupun dalam bentuk aturan ketatanegaraan. Fakta ini dapat dilacak melalui catatan sejarah kerajaan Islam di nusantara.

Pada intinya, terhadap kuatnya pengaruh sistem hukum Islam, dapat ditemukan suatu alasan mendasar. Dijadikannya Islam sebagai agama resmi oleh penguasa kerajaan adalah alasan mendasarnya. Hal ini akhirnya berdampak pada seluruh sistem kerajaan yang juga harus mengikuti aturan kerja yang diatur dalam sistem hukum Islam. Oleh karena itu, munculnya kitab hukum seperti *Papakeum Cirebon* di kerajaan Cirebon dan *Jugul Muda* di kerajaan Demak tidak bisa lepas dari tata aturan atau norma-norma fikih yang dikompilasikan dan diberlakukan di masyarakat sebagai konsekuensi dari dominasi sistem hukum Islam di kerajaan.[9]

Sistem hukum adat dalam konteks Indonesia adalah sistem hukum yang tumbuh, terbentuk, dan berkembang dari masyarakat Indonesia asli. Sistem hukum ini mencerminkan bagaimana budaya dan konteks sosial suatu bangsa atau suatu komunitas tertentu.[10]

9 Syifa' dan Nabila Saifi Nuha Nurul Huq, "Politik Hukum Islam Era Kerajaan Kesultanan"*, Jurnal Reflektika,* Vol. 13:1 (Juni) 2017, hlm. 17.Lihat juga tulisan Ayang Utriza dalam buku terbarunya yang merupakan kompilasi dari berbagai tulisannya tentang sejarah hukum Islam di nusantara sejak abad 14. Ada beberapa kerajaan di nusantara yang memiliki pengaruh besar terhadap aplikasi fikih sebagai hukum publik saat itu. Beberapa kerajaan yang dijabarkan oleh Ayang adalah Samudra Pasai, kesultanan Aceh, dan kesultanan Malaka. Ayang juga menjelaskan tentang Fatwa KH. Rifai tentang haramnya opium rokok. Selengkapnya silakan rujuk pada Ayang Utriza Yakin, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX,* (Jakarta: Kencana, 2016).

10 Anto Sumarman, *Hukum Adat Perspektif Sekarang dan Mendatang*, (Yogyakarta: Adi Cita Karya Nusa, 2003), hlm. 1.

Keberadaannya yang telah terbentuk jauh sebelum sistem hukum berbasis agama samawi, Islam dan Kristen dalam konteks Indonesia, telah membentuk sebuah konfigurasi kesepakatan hukum yang unik dan hanya bisa ditemukan di ranah lokalitas tertentu. Fakta demikian meniscayakan variasi hukum *(kebhinekaan)* yang sangat beragam. Kondisi demikian juga tetap terjadi meskipun sistem hukum agama samawi datang ke Indonesia. Justru yang terjadi adalah sebuah akulturasi atau akomodasi terhadap hukum adat.

Meskipun demikian, hadirnya sistem hukum Islam di Indonesia ternyata lebih mendominasi sistem kerja hukum adat. Hal ini bisa jadi karena prinsip-prinsip yang diusung oleh Islam lebih menawarkan nilai-nilai egaliter dan kemanusiaan. Islam memiliki pedoman nilai-nilai prinsip yang lebih menyajikan paradigma profetik-humanistik; bukan kapitalistik yang secara esensial bisa diterima di berbagai konteks masyarakat.[11] Penyebabnya adalah karena agama, dalam konteks ini Islam, salah satunya mampu menjadi sumber nilai dalam menjaga kesusilaan.[12]

Namun, tentang pengaruh agama yang datang ke Indonesia, Shidarta mengemukakan pendapat yang menarik. Menurutnya, meskipun banyak jenis agama yang datang ke Indonesia dan tentu dengan membumikan sistem hukum agamanya, seperti Katolik, Kristen, Hindu, dan Budha, dalam konteks nasional sistem hukum Islam tetap memiliki pengaruh yang signifikan dibandingkan dengan agama-agama lainnya. Sistem hukum agama yang lain

11 Tentang bagaimana misi Islam yang profetik-humanistik, Zuhri menemukan bahwa beberapa surat dalam al-Qur'an secara jelas menarasikan topik ini, seperti surat *al-Ma'un*, *al-Balad*, dan *al-Fajr* yang ketiganya mengkritik ketidakpedulian kelompok borjuis yang kaya terhadap fakir miskin dan anak yatim. Artinya, di posisi ini Islam membawa misi kesetaraan. Inilah salah satu prinsip yang dijadikan pedoman oleh para pengemban hukum dalam bekerja. Selengkapnya lihat di M. Zuhri, *Potret Keteladanan Kiprah Politik Muhammad Rasulullah,* (Yogyakarta: LESFI, 2004).

12 Mulyadi, "Agama dan Pengaruhnya dalam Kehidupan Agama"*, Jurnal Tarbiyah Al-Awlad,* Vol. 6: 2 (2016), hlm. 558.

biasanya terbatas pengaruhnya, hanya dipraktikkan di wilayah internal penganutnya saja dalam bidang hukum keluarga, seperti perkawinan.[13]

Pengaruh kuatnya sistem hukum Islam terhadap adat dapat diketahui melalui bagaimana para penghulu kerajaan Islam di Nusantara menjalankan tugasnya dalam mengatasi sengketa di masyarakat. Kuatnya internalisasi dan eksistensi hukum Islam di masyarakat nusantara secara umum dan secara khusus bagi para penghulu kerajaan di berbagai era kerajaan Islam menjadi indikasi penting bahwa hukum Islam telah menginternalisasi di setiap para penstudi hukum. Sebagai konsekuensinya, manifestasi kinerja sistem hukum Islam dalam bernalar terutama pada kajian hukum keperdataan berpengaruh kuat dalam memproduksi sebuah konfigurasi hukum. Apalagi ketika Belanda berkuasa, sistem hukum Islam menjadi bagian penting yang tetap dipertahankan sebagai bagian dari langkah politik untuk meneguhkan kekuasaannya di nusantara, walaupun di perjalanannya eksistensi kinerja hukum Islam pernah terkekang.

Kaitannya dengan temuan data penelitian ini adalah bahwa penghulu, sebagai salah satu partisipan hukum, pada dasarnya tidak bisa melepaskan dirinya dari kerja sistem hukum Islam. Hadirnya KHI, yang menjadi salah satu penanda masuknya sistem hukum Islam dalam sistem hukum nasional, sebagai sebuah konfigurasi hukum Islam Indonesia tetap tidak dapat mengubah cara sudut pandang mereka dalam memahami suatu kasus hukum bidang keperdataan Islam. Artinya, mereka yang sebenarnya bisa saja mengikuti produk hukum Islam *ala* Indonesia yang telah terkodifikasi dan terpositifkan - baik dalam bentuk undang-undang, kompilasi, dan peraturan atau keputusan menteri - pada kenyataannya, seringkali terlihat lebih mempertimbangkan norma-norma fikih.

13 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 244.

Hal demikian hampir tampak pada semua penghulu di kota Malang ketika mereka ditanya tentang isu wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas. Sebabnya karena pangkal permasalahan ini berada pada ranah internalisasi pemikiran fikih yang telah menguasai pemikiran penghulu di mana fikih diyakini sebagai solusi jawaban terbaiknya untuk segala kasus hukum Islam. Inilah benang merah yang dapat ditarik di sini. Ketika perspektif fikih mendominasi dalam nalar maka produk penalarannya sudah dapat dipastikan akan menyajikan data yang pangkal rumusannya berbasis fikih, entah ia mengandung unsur humanisme atau tidak.

Ini adalah fakta pluralisme hukum di Indonesia dalam konteks hukum perkawinan Islam. Fakta ini terlihat disadari oleh para penghulu sebagai fakta historis yang terjadi sejak hadirnya etnis bangsa non-pribumi dan semakin kentara ketika koloni datang ke Indonesia dalam merespons isu-isu hukum perkawinan, termasuk yang berkaitan dengan penyandang disabilitas. Ragam sistem hukum yang eksis di Indonesia tampak telah diresepsi dan kemudian disaring oleh penghulu untuk selanjutnya dilakukan *assesment* (penilaian) terkait manakah yang layak dan sesuai untuk diikuti. Hal ini sesuai dengan apa yang dikatakan Vanderlinden, sebagaimana dikutip Beckmann, bahwa pluralisme hukum (*legal pluralism*) menempatkan seseorang dalam situasi untuk memilih satu sistem hukum.[14] Ya, memilih adalah cara terbaik untuk menemukan sistem hukum yang lebih memberikan kemaslahatan.

Pluralisme hukum akhirnya mengidealkan salah satu sistem hukum yang kuat dan menyingkirkan yang lain, namun bukan berarti yang lain tidak berguna. Penentuan salah satu sistem hukum yang dianggap kuat itulah yang sesungguhnya menentukan ke manakah arah logika hukum dibangun dan diimplementasikan.

14 Keebet von Benda-Beckmanndan BertramTurner, "Legal Pluralism, Social Theory, and The State", *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law,* Vol. 50; 3 (Oktober 2018), hlm.262.

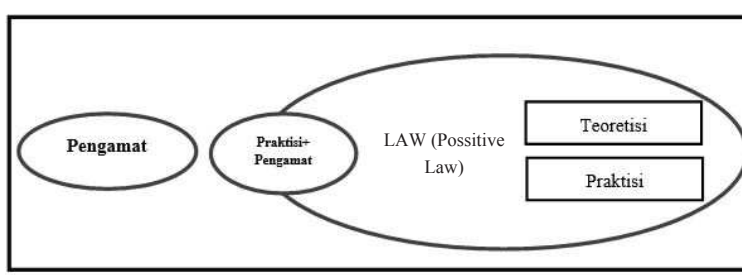
Ketika sistem hukum Islam dianggap menempati posisi paling urgen maka secara otomatis melepaskan diri dari merujuk pada kitab fikih adalah sebuah kemustahilan.

2. Melacak Perspektif Penstudi Hukum

Ini adalah bagian yang hendak melacak korelasi posisi penstudi hukum sebagai bagian dari elemen penalaran hukum. Mendeteksi posisi penstudi hukum akan menemukan perspektif apa yang mestinya dihadirkan dan realitanya perspektif apa yang digunakan.

Merujuk pada uraian Shidarta ada empat posisi penstudi hukum. Keempat posisi itu terangkum dalam tiga posisi; *posisi kanan, posisi kiri,* dan *posisi tengah.* Posisi kanan ditempati oleh dua jenis partisipan hukum; praktisi dan teoretis. Posisi paling kiri ditempati oleh pengamat hukum. Sementara posisi tengah diisi oleh penstudi hukum yang menjadi partisipan sekaligus pengamat.[15] Untuk lebih mempertegas gambaran posisinya, berikut ini penulis tampilkan ilustrasi yang diragakan oleh Shidarta.

Gambar 1. Posisi Perspektif Penstudi Hukum



Dengan gambaran demikian, lalu di manakah posisi para penghulu dalam kajian ini? Apakah dengan merujuk pada hasil

15 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 144-146.

interpretasi dan pemahamannya mereka termasuk dari bagian praktisi saja atau sekaligus sebagai pengamat? Akankah posisi itu relevan dengan apa yang mereka representasikan?

Jika merujuk pada posisi para penghulu sebagai penghulu yang kedudukannya sebagai Aparatur Sipil Negara (ASN), maka jelas sekali mereka berada pada lingkaran praktisi, karena mereka masih termasuk pada bagan struktural pemerintahan. Hal ini terlacak dan diperkuat melalui Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara (Permenpan) Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya PERMENPAN. Dalam Permenpan tersebut, tugas penghulu meliputi perencanaan kegiatan kepenghuluan, pengawasan pencatatan nikah atau rujuk, pelayanan nikah atau rujuk, penasihatan dan konsultasi nikah atau rujuk, pemantauan pelanggaran ketentuan nikah atau rujuk, pelayanan fatwa hukum munakahat dan bimbingan muamalah, pembinaan keluarga sakinah, serta pemantauan dan evaluasi kegiatan kepenghuluan dan pengembangan kepenghuluan.[16]

Sementara itu, dalam hal pengembangan kepenghuluan, penghulu juga diberi tugas yang berkaitan dengan pengawalan terhadap dinamika hukum Islam. Beberapa tugas yang harus dilaksanakan adalah terkait pengkajian masalah hukum munakahat yang meliputi *bahsū al-masā'il munākāḥat* dan *aḥwal asy-syakhṣiyyah*, dan penyusunan kompilasi fatwa hukum munakahat,[17] meskipun tugas yang terkahir ini jarang terlihat oleh publik atau mungkin jarang diaplikasikan dalam wilayah kerja penghulu.

Jelaslah bahwa sudut pandang yang sangat dominan digunakan oleh para penghulu saat ini mestinya adalah sudut

16 Pasal 4 Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

17 Pasal 1 Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

pandang partisipan hukum, lebih khususnya lagi sebagai praktisi. Kaitannya dengan kegiatan praktisi hukum, Shidarta menjelaskan bahwa pengemban hukum praktis di Indonesia dijalankan terutama oleh empat organisasi; yaitu institusi yang bergerak di bidang (1) perundang-undangan; (2) peradilan; (3) bantuan hukum; dan (4) pemerintahan umum.[18] Dalam konteks ini, penghulu termasuk pada kelompok yang keempat yang menjalankan fungsinya dalam administrasi pemerintahan; secara khusus pada administrasi perkawinan, walaupun kinerja penghulu tidak sepenuhnya mengurus administrasi.

Terkait dengan pemerintahan yang disimbolkan dengan lembaga kepresidenan sebagai hierarki yang puncak, maka ada dua fungsi berbeda yang dijalankan; yaitu sebagai (1) penguasa pemerintahan dan (2) penguasa administrasi negara. Fungsi pertama menyangkut tentang pelaksanaan undang-undang dengan menetapkan strategi (*policy*), pelaksanaan undang-undang, merumuskan rencana, program anggaran, dan instruksi untuk administrasi negara dan angkatan perang. Produknya berupa peraturan, pembinaan masyarakat, kepolisian, peradilan, dan penegakan kedaulatan.[19]

Sementara itu, fungsi kedua; penguasa administrasi negara, berkaitan dengan realisasi undang-undang dengan menjalankan kehendak dan perintah pemerintah sesuai peraturan, rencana, program anggaran, dan instruksi secara nyata, kasuistik dan individual. Produknya berupa penetapan, tata usaha negara, pelayanan masyarakat, penyelenggaraan pekerjaan, dan kegiatan-kegiatan nyata.[20] Kalau begitu, maka penghulu dalam konteks ini termasuk melaksanakan fungsi yang kedua, terutama dalam pelayanan masyarakat yang lebih khusus lagi di bidang perkawinan,

18 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 284.
19 *Ibid.,* hlm. 296
20 *Ibid.*

dengan merapikan data perkawinan masyarakat muslim di Indonesia dan termasuk pelaksanaan perkawinan.

Kecenderungan perspektif ini dalam praktiknya tentu berdampak pada pola berpikir, interpretasi, hingga ijtihad terhadap suatu kasus tertentu. Karena posisi penghulu sebagai pengemban hukum praktis, idealnya segala model berpikir, interpretasi, hingga ijtihad mereka harus patuh terhadap ketentuan hukum yang telah terpositifkan - yang dianggap sebagai hukum yang absah, baik berupa kompilasi hukum, peraturan atau ketetapan menteri, hingga undang-undang.

Namun menariknya, para penghulu, secara mayoritas, meskipun sebenarnya menyadari posisinya sebagai partisipan hukum, mereka justru tidak sepenuhnya patuh dengan aturan hukum yang telah ditentukan. Mungkin hanya tiga orang saja yang dapat dikatakan patuh dan merealisasikan hukum positif; ANF, AF, dan AS.

Data yang ada menunjukkan bahwa pertanyaan-pertanyaan yang peneliti ajukan yang berkaitan dengan isu-isu hukum pada penyandang disabilitas dominannya tidak dijawab secara yuridis. Bukti nyata pengaruh perspektif ini adalah pada pola interpretasi mereka terhadap dua pasal yang menjadi kajian ini, yang terdominasi oleh interpretasi teologis dan historis dengan motif penalar yang bertumpu pada ranah normatif; alasan yang merujuk pada norma fikih, sebagai penguatnya. Cara ini tampaknya diklaim telah mampu menghadirkan perspektif hukum yang lebih sesuai dengan apa yang ada dan dibutuhkan di masyarakat.

Inti dan kaitan tujuan penalaran mereka sebenarnya tidak terlepas dari asas-asas umum pemerintahan yang baik,[21] yang berkeinginan untuk menciptakan atau mewujudkan kemaslahatan publik. Artinya, pemikiran, ijtihad, atau interpretasi mereka sudah

21 *Ibid.,* hlm. 299.

semestinya disesuaikan dengan situasi konkret yang dihadapi dan menciptakan kemaslahatan dengan ragam pijakan yang berbeda.

Kondisi ini menunjukkan bahwa bukan berarti menggunakan perspektif partisipan hukum harus selamanya berpedoman dan patuh pada undang-undang terkait. Justru seorang praktisi hukum, berdasar pada temuan ini, ialah mereka yang mampu membaca kebutuhan dan konteks sosial masyarakat dengan baik sehingga model pembacaan terhadap produk hukum mampu menghadirkan suasana segar yang lebih akomodatif dan dinamis; tidak statis-skriptualistik, walaupun harus merujuk pada teks-teks hukum yang tidak diakui mengikat oleh negara, seperti fikih.

B. Melacak Paradigma Penalaran Hukum

Pada konteks ini juga perlu dipertegas kembali terkait suatu hal; yaitu paradigma hukum. Hal yang perlu diperjelas adalah bahwa bagian ini bukanlah pengulangan dari uraian bagian sebelumnya, akan tetapi di bagian ini peneliti hendak menegaskan paradigma yang dilibatkan dan ini tentu berbeda dengan cara mendeteksi metode interpretasi, alasan, hingga perspektif. Jika pelacakan sebelumnya berkaitan dengan perspektif pluralisme hukum, pelacakan pada bagian ini lebih melibatkan aspek paradigma.

Kenneth menjelaskan bahwa asumsi-asumsi yang mengendalikan atau menguasai pemahaman terhadap wilayah filsafat, agama, pengetahuan, pendidikan, politik, sains, dan disiplin lainnya berpengaruh dalam membentuk pemahaman terhadap hukum dan penalarannya (*legal reasoning*).[22] Artinya, wilayah-wilayah yang disebutkan memiliki pengaruh terhadap konfigurasi nalar hukum. Dengan kata lain, ada ideologi penalaran yang dibentuk atau terbentuk.

22 Kenneth J. Vandevelde, *Thinking Like a Lawyer: An Introduction to Legal Reasoning*, (Philadelphia: Westview Press, 2011), hlm. 235.

Ideologi sendiri terlahir dari pandangan hidup seseorang. Mengapa demikian? Karena, sebagaimana penjelasan Alatas yang dikutip Imdad, pandangan hidup menjadi kerangka berpikir yang di dalamnya pikiran bekerja dan berfungsi secara epistemologis.[23]

Pandangan hidup disebut oleh Muthahhari sebagai pandangan dunia. Hal itu lahir atau terkonstruksi dari kerja pemahaman, penafsiran, pengalaman, dan kesimpulan yang berkaitan dengan masyarakat, manusia, dan sejarah.[24] Oleh karena itu, pandangan dunia yang merupakan fondasi dasar ideologi[25] akan selalu mengusung sebuah paradigma yang menyusun sebuah kinerja penafsiran atau penalaran terhadap suatu teks atau kasus tertentu. Artinya, antara pandangan hidup, ideologi, dan paradigma adalah satu kesatuan, *inheren.*

Paradigma adalah cara memandang yang fungsinya seperti kacamata. Ukuran dan fungsinya yang berbeda akan berpengaruh terhadap bagaimana pemahaman akan dihasilkan atau direpresentasikan.[26] Karena itu, sebuah ilmu pengetahuan akan mulai berkembang ketika telah terjadi perubahan paradigma - dalam bahasa Khun disebut dengan *"paradigm change"* (perubahan paradigma) atau *"shift paradigm"* (pergeseran paradigma) yang sifatnya revolutif; memperbaharui. Dengan cara pandang yang berbeda tentu seseorang dalam memahami klausul pasal, aturan terkait, dan kasus akan menarasikan cara yang berbeda meskipun dasar atau pijakan yang digunakan sama.

Lalu, cara pandang seperti apa sajakah yang digunakan oleh penghulu dalam memahami dan merespons isu hak penyandang

23 Muhammad Imdad, "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan", *Kalimah,* Vol. 13:2 (September 2015), hlm. 239.

24 Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis,* cet. II (Jakarta: Sadra Press, 2019), hlm. 2.

25 *Ibid.*

26 Abid Rohmanu, "Paradigma Hukum Islam Teoantroposentris: Telaah Paradigmatis Pemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", *Kodifikasia: Jurnal Peneliteian Islam*, Vol. 13: 1 (2019), hlm. 36.

disabilitas dalam wali dan saksi nikah? Manakah paradigma yang dominan digunakan oleh mereka? Manakah paradigma yang tampak lebih berpihak pada isu penguatan hak penyandang disabilitas? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang sekiranya muncul dan hendak diurai di sini.

1. Tiga Paradigma Penalaran Hukum Penghulu

Setidaknya ada tiga paradigma dominan yang digunakan oleh penghulu dalam penalarannya, yaitu paradigma normativistik, positivistik, dan utilitarianistik, ketika membahas isu disabilitas dalam pernikahan. Dua paradigma pertama memiliki kecenderungan tekstualis. Sedangkan paradigma yang terakhir lebih mengarah ke kontekstualis. Dari ketiganya, paradigma normativistik menempati posisi dominan. Masing-masing paradigma memiliki kontribusi tersendiri dalam merespons isu disabilitas ini, yang akhirnya berujung pada respons yang akomodatif dan non-akomodatif.

Paradigma Normativistik

Sesuai dengan namanya, paradigma normativistik merepresentasikan rujukan dan pemahaman yang cenderung menggantungkan dan mengacu fikih. Fikihlah yang menjadi pusat pandangan dan dasar pijakan pemikiran. Fikih adalah piranti utama untuk menyatakan pemahaman dan alasan yang digunakan. Menegasikan fikih bagi kelompok yang mengikuti paradigma ini adalah langkah menyimpang. Karena itu, normativistik lebih mengacu pada teks-teks kitab hukum fikih yang sangat beragam di mana negara tidak menempatkannya sebagai hukum yang mengikat dan tentu memiliki kemungkinan pemaknaan atau interpretasi yang sangat beragam.

Ada tiga alasan mengapa paradigma normativistik ini bisa eksis dalam penalaran hukum penghulu. *Pertama,* fikih adalah nilai final yang tidak bisa digugat dan merepresentasikan nilai

Tuhan. Membincang fikih sebagai nilai final berkaitan erat dengan jenis pemikiran hukum kodrat. Mengapa fikih diidentikkan dengan hukum kodrat? Jawabannya adalah karena fikih pada titik ini terlihat dianggap sebagai manifestasi dari hukum Tuhan yang anti kritik atau yang sudah pasti dan sekaligus digunakan sebagai alat uji validitas hukum buatan manusia.[27] Padahal fikih sesungguhnya memiliki dimensi kemanusiaan yang tinggi.

Mayoritas penghulu menyadari dan mengakui bahwa fikih adalah nila-nilai yang harus dianut, nilai yang final, dan tidak boleh dilanggar. Misalnya MS yang masih menganggap fikih sebagai sesuatu yang wajib ditaati. Fikih adalah norma hukum Islam yang final dan tidak dapat digugat. Melanggarnya sama halnya melanggar perintah Tuhan.[28] Pemahaman ini ada-bisa jadi-karena fikih adalah norma yang telah terinternalisasi sejak kecil dan oleh karena itu bagaimanapun fikih harus lebih diprioritaskan daripada aturan di KHI.[29]

FQ menegaskan bahwa fikih identik dengan hukum Tuhan. Ini terlihat pada pernyataannya menyatakan, *"saya lebih suka dimarahi manusia, daripada saya dimarahi Tuhan"*. Selain itu, ia juga meyakini bahwa fikih menjadi sumber rujukan yang lebih banyak menampilkan alternatif jawaban untuk kasus-kasus yang kasuistik daripada KHI.[30]

---

27 Sebenarnya, alat uji validitas hukum rumusan tidak hanya ajaran yang dianggap berdimensi atau mengandung nilai ilahiah seperti ajaran kitab suci, melainkan juga dapat berasal dari nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Sehingga pada posisi, nilai-nilai universal kemanusiaan yang telah disepakati, seperti DUHAM, dapat didudukkan sebagai alat uji validitas juga. Lihat ini di Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* hlm. 195-196.

28 *Ibid.*

29 Wawancara dengan TN, Penghulu KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020

30 Wawancara dengan FQ, Penghulu KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

Di sini yang terlihat adalah bahwa titik sentral fikih adalah Tuhan sebagai pembuat hukum yang walaupun seandainya Tuhan tidak menentukan kemaslahatan dalam sebuah ketentuan hukum tidak akan menjadi masalah. Ini karena Tuhan tidak membutuhkan hal itu. Padahal titik sentral fikih yang sebenarnya adalah manusia dan oleh karenanya fikih harus mengandung nilai-nilai kemaslahatan. Singkatnya, fikih dalam arti teks-teks klasik masih dianggap sebagai norma religiusitas yang manusia tidak menjadi prioritas utamanya.

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa fikih masih dianggap teks yang tidak bergerak (*mutasābit),*bukan sebaliknya; yang bergerak (*mutagayyirāt*). Anggapan demikian akan membawa fikih pada fase kejumudan. Eksistensi cara pandang ini akan semakin menekan gerak hukum Islam dalam mengakomodasi hak-hak penyandang disabilitas yang masih bisa diperjuangkan tanpa melalui fikih.

Terkait hal ini pernyataan Amin Abdullah layak direnungkan. Ia menegaskan bahwa fikih hingga hari cenderung telah terkurung dalam *preunderstanding*, taqlid, atau *habits of mind* yang telah dimiliki dan membudaya. Bahkan, lanjut Amin, dalam batas-batas tertentu telah membelenggu. Akibatnya, mucul banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan *(tajdid)* dan penyempurnaan sebuah norma atau pengetahuan. Bahkan, juga tidak sedikit terjadi benturan nilai atau perspektif baik pada tingkat personal maupun kelompok,[31] yang pada akhirnya menegaskan kesakralan dan bahkan kesuperioritasan fikih dalam dimensi pemikiran hukum seseorang.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ini mengindikasikan wujudnya peradaban yang cenderung menghadirkan nas–dalam bahasa Nasr Ḥāmid; *ḥadarat an-naṣ* secara dominan dalam

31 Lihat selengkapnya di Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi", *asy-Syir'ah,* Vol. 46:2 (Desember 2016), hlm. 318.

kehidupan. Akibatnya segala permasalahan dan isu-isu terbarukan harus dilihat dengan kacamata teks fikih yang pada dasarnya ia tidak pernah terlepas dari konteks kehidupan di mana teks diproduksi. Harisuddin menyebutnya dengan istilah fikih yang menyejarah.[32] Artinya fikih seharusnya tidak boleh dipandang sebagai nilai-nilai final yang karena kesakralan dan historisitasnya dalam pengalaman kehidupan seseorang diikuti secara mutlak tanpa mempertimbangkan dialektika realitas yang terjadi.

Kedua, persoalan hukum perkawinan Islam diidentikkan dengan fikih yang menjadi otoritas ulama, bukan penghulu. Ini terbaca melalui argumen SYF yang menempatkan fikih sebagai nalar yang terinternalisasi dalam figur ulama setempat. Penghulu tidak memiliki otoritas yang lebih tinggi dari ulama dalam memaknai fikih. Menurutnya, ulama memiliki daya otoritas lebih dalam merespons isu-isu pernikahan yang dihadapi oleh penghulu. Sederhananya, ia menyadari bahwa dirinya tidak memiliki otoritas untuk bertindak dan mengambil keputusan jika tidak direspons baik oleh ulama.[33]

Otoritas ulama (tradsionalis) yang diyakini oleh SYF itu dalam kajian sosiologi dikenal dengan istilah otoritas kharismatik. Ketokohan dan kepakaran seorang ulama dalam konteks diskusi ini adalah alasan terkuatnya untuk menempatkan ulama sebagai seseorang yang layak untuk mengeksekusi dan memberikan interpretasi, pendapat, dan solusi terhadap teks-teks agama atau permasalahan keagamaan. Tidak ada yang lebih layak dan berhak untuk mewakili para ulama kecuali mereka yang memiliki kualifikasinya mengimbangi secara ketokohan dan keilmuannya. Otoritas kharismatik ini pada akhirnya menghadirkan tandingan penafsiran dan pemaknaan baru terhadap isu-isu kontemporer yang

32 M. Noor Harisudin, "Rekonstruksi Fiqh dalam Merespon Perubahan Sosial", *asy-Syir'ah,* Vol. 50:1 (Juni 2016), hlm. 84.

33 Wawancara dengan SYF, Penghulu KUA Sukun Kota Malang, 26 Februari 2020.

terkadang pemerintah yang memiliki otoritas legal formal dan telah mengaturnya secara rinci. Tandingan otoritas inilah yang sering menimbulkan kebingungan pada diri penghulu.

Keyakinan akan otoritas fikih di tangan ulama satu sisi memang baik karena merekalah yang menekuni bidang itu dengan serius dan mendalam. Namun, ini akan menjadi bermasalah jika mereka tidak memiliki *sense of humanity* kepada penyandang disabilitas hanya karena mungkin teks-teks fikih tidak membahasnya.

Ketiga, fikih dianggap mampu untuk bergerak secara dinamis. Ini tergambar pada bagaimana HDR dan AW membangun agumentasinya. HDR, meskipun melibatkan fikih, cenderung tidak mendewakan fikih. Ia tidak mengabsolutkan fikih sebagai solusi tetapi ia sebenarnya merujuk pada fikih *ala* Indonesia yang sebenarnya telah memberikan wajah baru fikih yang mengombinasikan tiga elemen; fikih (hukum Islam), adat, dan kepentingan negara.[34] Akan tetapi, untuk melacak pemahamannya terhadap KHI ia masih tetap berpedoman pada fikih sebagai upaya klarifikasi pemahamannya terhadap KHI.

Adapun AW lebih melihat kemungkinan fikih yang terus bergerak. Fikih adalah produk pemikiran yang dianggap terus mengalami evolusi atau bahkan revolusi. Oleh karenanya, fikih idealnya tidak boleh dimaknai hanya sebetas merujuk pada teks. Sehingga akhirnya menghasilkan pemahaman kaku dan cenderungnya mematikan nalar dinamisasi fikih. Dengan demikian, kreativitas berpikir adalah keniscayaan dalam penalaran hukum sebagai jawaban dari keterbatasan teks dalam mencakup konteks yang tidak terbatas.[35]

34 Lihat Euis Nurlaelawati, "Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum", *asy-Syir'ah,* Vol. 50:1 (Juni 2016), hlm. 203.

35 Wawancara dengan AW, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020

Memilih paradigma normativistik dalam menyelesaikan isu-isu perkawinan nyatanya tidak hanya terjadi di Indonesia. Maroko dan Mesir bisa menjadi contoh. Di kedua negara ini, dalam menyelesaikan kasus-kasus rumit para hakim harus merujuk pada fikih ketimbang mengikuti hukum positif yang ada karena fikih dianggap lebih menyajikan banyak alternatif pilihan jawaban.[36] Ini adalah fakta yang tak dapat dibantah bahwa fikih diposisikan sebagai kunci penyelesaian masalah hukum terbarukan.

Lalu, dalam konteks Indonesia, benarkah fikih hanya ditempatkan saja sebagai apologi pendapat para praktisi hukum? Ataukah fungsi transformatif dan emansipatoris fikih sudah direalisasikan? Kenyatannya, alih-alih menempatkan fikih nilai reformis-emansipatoris dalam menafsirkan hukum, fikih terkadang dipahami sebagai sesuatu yang anti kritik walaupun kadang juga menjadi media pengkritik. Ini terlihat jelas pada bagaimana paradigma ini digunakan dalam memandang kelayakan hak wali dan saksi nikah penyandang disabilitas.

Paradigma Positivistik

Paradigma positivistik selalu mengarahkan cara pandang yang cenderung pada teks-teks hukum positif, undang-undang. Jika normativistik meniscayakan fikih sebagai cara pandang, maka positivistik dalam konteks penelitian ini lebih mengacu pada teks hukum positif di mana dalam kajian ini KHI dan PMA dimunculkan.[37]

36 Lihat temuan ini di Baudoiun Dupret, Adil Boulya, Monika Lindbekk, dan Ayang Utriza Yakin, "Filling Gap in Legislation: The Use of Fiqh by Contemporary Court in Morocco, Egypt, and Indonesia", *Islamic Law and Society,* Vol. 26: 4 (September 2019), hlm. 405-436.

37 KHI adalah kodifikasi dari kitab-kitab fikih yang disesuaikan dan dielaborasi dengan kultur masyarakat Indonesia dan telah terpositifkan dalam bentuk inpres, meskipun kedudukan dan posisinya daiperdebatkan oleh para pakar. Adapun PMA, yang dimaksud dalam dalam konteks ini adalah PMA Nomor 20 Tahun 2019, adalah aturan yang diterbitkan

Salah satu karakteristik paradigma positivistik adalah penalarannya yang doktrinal-deduktif. Penalaran hukum harus dimulai dari dan berdasar norma positif dalam sistem perundang-undangan. Akibatnya, dengan paradigma ini subjek penalar hukum, dalam konteks ini penghulu, kreativitasnya tampak terpasung.[38] Ide-ide kreatif penghulu jika menggunakan paradigma ini akan terstagnasi dan tentu tidak akan mampu mengikuti gerak wacana yang berkembang di masyarakat. Alasan mendasarnya karena nalar positivistik jarang sekali menyentuh aspek keadilan.

Paradigma positivistik sebenarnya lebih mementingkan kepastian hukum daripada keadilan hukum. Ide ini dicetuskan untuk melindungi kemerdekaan individu dan di sisi lain meninggalkan realisasi keadilan bagi masyarakat. Bahkan, paradigma ini sesungguhnya juga sedang mengajari bagaimana melakukan penyederhanaan-penyederhanaan hukum yang mungkin dapat dianggap berlebihan. Oleh karena itu, konsekuensinya adalah adanya bentuk pembatasan pemikiran terhadap dinamika hukum yang mestinya perlu diakomodasi. Bahkan melalui paradigma inilah moral harus terpisah dari hukum, karena itu akan menimbulkan banyak masalah hukum.

Meskipun positivistik menawarkan atau bahkan menetapkan gagasan keadilan hukum, akan tetapi rasanya nilai keadilan itu tidak akan pernah benar-benar dirasakan. Mengapa? Karena konsep keadilan itu terus bergerak dan akan selalu muncul tawaran perspektif tafsir keadilan baru yang pasti lebih kompatibel atau relevan. Ini

---

khusus tentang pencatatan perkawinan yang bersifat *general* dan *abstract.* Maksudnya, keberlakuannya ditujukan kepada siapa saja yang dikenai perumusan kaidah hukum. Lihat ulasan tentang ini salah satunya di link berikut:

Adi Condro Bawono, "Perbedaan Keputusan dengan Peraturan", https://m.hukumonline.com/klinik/detail/ulasa//lt4f0281130c750/perbedaan-keputusan-dengan-peraturan, akses tanggal 27 April 2020.

38 Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum*, hlm. 365-366.

karena keadilan selalu mengikuti apa yang disepakati dan diyakini sebagai nilai keadilan oleh publik di setiap zaman.

Uraian AS bisa menggambarkan bagaimana paradigma ini digunakan. Ia menegaskan bahwa sebagai pejabat atau pegawai negeri (ASN) harus mengikuti aturan yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Fikih atau fikih ijthad penghulu tidak boleh diikuti karena pemerintah telah menetapkan aturan yang mengikat agar masyarakat lebih tertib administrasi dalam perkawinan. Namun menariknya, ia juga mengakui bahwa terkadang ia mengikuti fikih meskipun secara legal formal hal itu menurutnya memang tidak boleh. Alasannya, langkah itu dilakukan hanya untuk mewujudkan kemaslahatan bagi para pihak ketika suatu saat ditemui sebuah kebuntuan hukum.[39] Artinya, di posisi ini ia tetap teguh kepada aturan terkait, namun fikih digunakan sebagai alternatif solusi untuk meraih maslahat.

Di sisi lain, ANF dan AF memiliki alasan mendasar yang berbeda dari AS. Dua alasan yang diuraikan ANF secara tegas dan konsisten mengindikasikan betapa kuatnya pengaruh perspektif non-fikih dalam pemikirannya. *Pertama* adalah kepatuhan. Kepatuhan dan keloyalannya terhadap KHI adalah wujud dari posisinya sebagai penghulu yang menjadi kepanjangan tangan pemerintah. Dia melazimkan dirinya untuk merealisasikan seutuhnya terhadap apa yang telah dirumuskan oleh pemerintah. Karena itu tidak boleh ada penyelewengan aturan hukum. *Kedua* adalah asas mencegah kemudaratan. Mengikuti KHI bagi ANF adalah langkah praktis untuk mewujudkan kemaslahatan karena apa yang dirumuskan oleh pemerintah sesungguhnya telah mengandung nilai-nilai kemaslahatan untuk publik. Menafikan fikih adalah langkah terbaik untuk menghindari kontestasi pendapat fikih yang tidak akan pernah menemukan titik temu. [40]

39 Wawancara dengan AS, Kepala KUA Blimbing, Kota Malang, tanggal 25 Februari 2020.

40 Wawancara dengan ANF, Kepala KUA Lowokwaru, Kota Malang, tanggal

Uraian ANF ini menarik jika dilihat melalui latar belakangnya sebagai pendakwah dan sekaligus pemimpin pondok pesantren.[41] Umumnya, para pendakwah terikat sekali dengan norma fikih. Namun gambaran ini tidak terjadi pada diri ANF. Di sisi lain, seorang pendakwah juga gemar menitikberatkan pertimbangan sosiologis. Tapi nyatanya ia secara profesional tampak dapat menempatkan posisinya kapan ia harus mendudukkan paradigmanya sebagai penghulu dan kapan sebagai pendakwah sekaligus pemimpin pesantren.

Tidak jauh berbeda dengan sebelumnya, AF menegaskan bahwa ia cenderung teguh untuk mengikuti aturan yang jelas dan bernuansa hukum daripada KHI yang menurutnya masih terlihat berbau fikih. KHI bagi AF hanya sekedar kompilasi dari aturan-aturan fikih. Karena KHI adalah manifestasi dari fikih dan sementara fikih tidak memiliki daya ikat, maka berbeda penafsiran atau pemahaman terhadap KHI tidak menjadi masalah. Sebagai seorang penghulu ia menyadari ada aturan yang kekuatannya lebih mengikat daripada KHI; yaitu PMA, meskipun PMA pada dasarnya adalah aturan yang digunakan untuk praktik hukum.[42]

Di sini kita dapat menemukan dua jenis pemahaman terhadap eksistensi KHI dalam perundang-undangan nasional. AF sebagai penghulu yang tidak menganggap KHI, penulis menduganya berpedoman pada UU Nomor 10 tahun 2004. Menurut undang-undang tersebut, pasal 7 menjelaskan bahwa instruksi presiden (inpres) bukan termasuk produk hukum yang masuk dalam hierarki perundang-undangan. Oleh karenanya, KHI yang wujudnya adalah inpres tidak termasuk produk hukum dalam sistem hierarki perundang-undangan di Indonesia.[43]

2 Maret 2020.

41 *Ibid.*

42 Wawancara dengan AF, Kepala KUA Sukun Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

43 Yulkarnain Harahab dan Andy Omara, "Kompilasi Hukum Islam dalam

Di sisi lain, ANF yang terlihat loyal dan patuh melihat KHI dari sisi substansinya atau norma yang tertulis di dalamnya. Pada posisi ini ANF tampak melihat norma-norma dalam KHI sebagai sesuatu yang bersifat undang-undang *(regelingen);* bukan bersifat penetapan (*beschiking*).[44] Konsekuensinya jelas berbeda. Karena itu, ANF teguh untuk merealisasikan apa yang telah dirumuskan oleh para perumus (*compiler*) KHI.

Paradigma Utilitarianistik

Pada paradigma ketiga; utilitarianistik; penghulu cenderung mengusung narasi kontektualisasi hukum dengan menggali nilai-nilai kemaslahatan. Paradigma ini juga menggali keterlibatan keilmuan modern sekaligus yang tujuannya untuk membawa hukum lebih akomodatif dan responsif. Dengan kata lain, tidak hanya aspek maslahat saja yang dinarasikan tetapi juga ada keterlibatan perspektif kemampuan ilmu sains modern dalam pemahamannya.

Sisi antroposentris akan lebih menonjol dalam penggunaan paradigma ini. Seorang partisipan hukum yang melibatkan paradigma ini akan dituntut untuk lebih menggali nilai-nilai fundamental dan esensial terhadap sebuah konsensus hukum. Realitas dan aspek kemaslahatan akan menjadi tinjauan utama dalam memproduksi pemikiran. Penekanan sisi antroposentris ini secara tidak langsung merupakan bentuk tandingan pemikiran terhadap pemikiran yang tidak membawa misi humanis dan cenderung ideologis-tekstualis.[45]

Contoh praktik penglibatan paradigma ini terlihat pada AW yang melihat sisi kedinamisan fikih. Terlalu tekstualis dalam berfikih agaknya menjadi kegelisahan yang dirasakan oleh AW dalam

Perspektif Hukum Perundang-Undangan", *Mimbar Hukum,* Vol. 22:3 (Oktober 2010), hlm. 19.

44 *Ibid.*

45 Baidhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun,* cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), hlm. vi.

melihat perkembangan ijtihad dan penafsiran teks hukum. Jika fikih esensinya dinamis; tidak statis, maka terlalu mengacu pada teks fikih secara totaliter dan menafikan konteks justru akan membawa fikih ke dalam jurang *a historis*. Fikih akhirnya tidak bisa kawin dengan konteks yang terus bergerak dan terus dipaksa untuk merepresentasikan norma-norma fikih apa adanya tanpa peduli faktor-faktor yang dapat mempengaruhi perubahan nilai dalam fikih. Oleh karena itu, AW juga menegaskan bahwa kaidah kemaslahatan harus didahulukan adalah pegangan yang harus direalisasikan dalam ber-fikih. Artinya, dalam perbincangan wali dan saksi nikah penyandang disabilitas ada sisi maslahat yang harus diperhatikan dalam fikih, baik itu terkait dengan maslahat yang sifatnya individual atau publik.[46] Maslahat individual misalnya menyangkut tentang hak dasar hukum mereka dan hak kesetaraan dalam hukum. Maslahat yang sifatnya publik misalnya berubahnya cara pandang atau persepsi publik terhadap penyandang disabilitas.

Keputusan ASD untuk mengikuti hukum apa yang masyarakat inginkan adalah contoh lain praktik paradigma ini. Ia menegaskan bahwa dirinya tidak pernah memaksakan pemahaman hukumnya kepada masyarakat, meskipun ia sebenarnya mempunyai otoritas dalam hal itu. Maksudnya, pemahamannya yang menunjukkan bolehnya penyandang disabilitas rungu dan wicara menjadi wali nikah atau penyandang disabilitas rungu menjadi saksi tidak bisa semerta-merta diaplikasikan di masyarakat jika mereka memiliki keyakinan yang berbeda. Ia menghormati pilihan itu karena menurutnya ini bukan hanya masalah memperjuangkan kesetaraan tetapi juga tentang menghormati hak berkeyakinan dalam praktik perkawinan selama masih diakomodir oleh fikih. Langkah ini tidak lain karena posisinya sebagai pejabat publik yang idealnya mengayomi masyarakat, tidak menolak atau menyalahkan apa yang

46 Wawancara dengan AW, Penghulu KUA Kedungkandang, Kota Malang, tanggal 26 Februari 2020.

mereka yakini.[47] Dengan demikian, dalam konteks ini ASD terlihat mendukung keragaman fikih tetapi di sisi lain terlihat mereduksi upaya kodifikasi atau unifikasi hukum Islam.

2. Normativistik sebagai Paradigma Penalaran Dominan

Dalam pembacaan penulis, hasil pemahaman dengan cara paradigma positivistik, sesungguhnya tidak dapat lepas dari sistem hukum yang hidup dan mengakar dalam masyarakat. Sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, ada tiga sistem hukum yang saling berkontestasi di Indonesia. Namun, secara lebih khusus sistem hukum *civil law* dan sistem hukum Islamlah yang sering menjadi sorotan dalam menelusuri bagian ini.

Kokohnya mazhab sistem hukum *civil law* ini dikarenakan adanya kekuatan dari pemerintah yang dalam hal ini tergambar jelas melalui berbagai aturan baik dalam bentuk kodifikasi hukum seperti KHI, Undang-undang, PMA, atau KMA. Semua itu adalah produk dari pengaruh sistem hukum *civil law* yang dianut oleh Indonesia dan terimplementasi dalam dimensi hukum Indonesia untuk memudahkan pengaturan dan keseragaman hukum yang.

Jenis teks hukum yang telah disahkan adalah kunci utama untuk menentukan seberapa besar kekuatan perlindungan hukum. Karena teks hukum positif adalah kunci utamanya, maka seringnya dalam mazhab ini paradigma yang diusung adalah paradigma deduktif; bukan induktif-meskipun beberapa hasil temuan penelitian menunjukkan bahwa mazhab sistem hukum Indonesia saat ini sudah tidak murni lagi *civil law.*

Kekuatan (*power*) yang dibawa oleh paradigma positivisitik memiliki daya ikat yang memaksa dan mengharuskan kinerja yang berkesesuaian dengan apa yang telah ditetapkan secara tegas

47 Wawancara dengan ASD, Kepala KUA Klojen, Kota Malang, tanggal 27 Februari 2020.

dan pasti dalam teks hukum. Kepastian dalam kinerja positivistik lebih ditekankan daripada mencari kemanfaatan. Hanya dengan kepastian itu dalam kerangka paradigma positivistik masyarakat dapat patuh.

Selain kepatuhan, paradigma ini juga tentu mengenyampingkan sumber-sumber hukum lain yang tidak tertulis. Positivistik mengharuskan siapapun yang terlibat dengannya untuk tunduk dan patuh pada pernyataan dalam teks hukum yang telah diakui dan disahkan penguasa. Dengan demikian, paradigma ini pada umumnya dianut oleh para partisipan hukum yang memiliki hubungan struktural dengan penguasa yang legal. Penghulu sebagai pejabat yang secara struktural berada di bawah naungan Kementerian Agama pada dasarnya mengikuti paradigma ini.

Apa yang ditemukan dalam penelitian ini justru berbeda. Penghulu yang idealnya menjadi pengemban paradigma positivistik justru secara mayoritas terlihat tidak menggunakan atau mengelaborasi paradigma ini. Paradigma dominan yang dianut justru paradigma normativistik. Maka dari itu, pertanyaannya adalah mengapa normativistik menempati posisi dominan pada nalar hukum penghulu?

Pardigma normativistik (paradigma fikih) merupakan salah satu bagian dari kinerja sistem hukum Islam. Dapat dikatakan bahwa paradigma inilah yang identik dan merepresentasikan kinerja sistem hukum Islam. Kinerja itu yang dalam pengamatan peneliti ditengarai telah mendominasi kerja nalar hukum penghulu juga tidak dapat melepaskan kaitannya dengan teks-teks fikih yang telah menjadi pedoman kuat dalam praktik hukum Islam di Indonesia. Kitab-kitab fikihlah yang ditempatkan sebagai pijakannya. Penggalian lanjutannya adalah mengapa sistem kerja hukum Islam cenderung mengarah pada fikih sentris? Mengapa juga penghulu tidak dapat melepaskan diri dari merujuk fikih?

Terkait pertanyaan di atas, Husein Muhammad memberikan jawaban mendetail dan menarik yang berkorelasi dengan apa yang hendak diurai di sini. Husein Muhammad menjelaskan bahwa memang benar fikih sebagai doktrin dan sebagai norma hingga hari ini tampak masih dianggap sebagai *the final truth* (kebenaran final) di hampir seluruh lapisan masyarakat Muslim. Salah satu penyebabnya adalah karena fikih pada dinamikanya menempati posisi kajian yang paling intensif dikaji dibanding dengan ilmu lain yang lebih menawarkan perspektif metodologi penggalian hukum, seperti ushul fikih dan metodologi tafsir al-Qur'an dan hadis. Alasannya sederhana yaitu karena berbagai permasalahan masyarakat hampir bisa diselesaikan dengan menggunakan pendekatan fikih. Konsekuensinya, fikih oleh masyarakat Muslim dianggap sebagai jawaban agama yang merepresentasikan *syari'at* Tuhan. Hal ini tentu berkonsekuensi terhadap pemaknaan fikih yang sempit.[48]

Hampir mirip dengan Husein Muhammad, Masnun Thahir menganggap bahwa masalah utamanya adalah pada kesadaran kolektif umat Islam yang menempatkan fikih sebagai nilai final. Fikih yang hakikatnya adalah hasil interpretasi atas sumber primer hukum Islam; al-Qur'an dan hadis, disejajarkan secara sosiologis dan praktis atas sumber primer itu. Fikih yang secara ontologis merupakan teks derivatif (teks turunan) dari al-Qur'an akhirnya naik level sebagai teks primer.[49] Ini jelas salah dan melanggar hierarki norma hukum Islam. Namun masalahnya adalah bahwa ini adalah persepsi yang jamak diketahui.

Fikih yang idealnya dimaknai sebagai produk pemikiran manusia yang memungkinkan sekali terjadi perbedaan pendapat

48 Lihat selengkpanya di Husein Muhammad, *Islam Tradisional yang Terus Bergerak,* (Yogyayakarta: IRCiSoD, 2019).

49 Masnun Tahir, "Studi Hukum Kritis dalam Kajian Hukum Islam", *Istinbath,* Vol. 13: 2 (Desember 2014), hlm. 212-213.

justru terlihat dimaknai sebagai *syari'ah* yang sudah final. Padahal *syari'ah*, menurut catatan Abdul Manan, juga memiliki dimensi produk pemikiran manusia.[50]

Inilah fakta yang tergambar pada beberapa alasan penghulu yang penulis temui karena ada rasa ketakutan dan kekhawatiran tersendiri ketika fikih ditinggalkan, meskipun fikih ditempatkan dalam kerangka humanis, sebagaimana uraian dalam bagian metode penafsiran.

Lalu, apakah kuatnya paradigma normativistik juga memiliki catatan sejarah dalam kesejarahan penghulu di Indonesia? Jika merujuk pada rekaman sejarah kerajaan Islam di nusantara, penghulu yang didaulat untuk menjadi wakil raja dalam bidang keagamaan sesungguhnya tidak ada pilihan lain selain mengikuti fikih. Saat itu, penghulu maupun publik sendiri cenderung menganggap fikih sebagai perintah Tuhan yang tidak boleh dilanggar. Walaupun pada perkembangannya, penghulu ditarik dalam lingkaran kekuasaan kolonial dan harus mengikuti aturan hukum yang dipolitisasi oleh kolonial, tetap saja fikih masih menjadi primadona rujukan penghulu karena pemerintah kolonial juga tidak menafikan eksistensi dan kuatnya sistem hukum Islam yang identik dengan fikih itu. Di sinilah kemudian penghulu terlihat berdiri di atas tiga kaki tanggung jawab; kepada Tuhan, manusia, dan pemerintah kolonial, yang kemudian disebut dengan istilah *Caught Between Three Fires.*

Istilah *Caught Between Three Fires* dalam konteks penghulu saat ini sebenarnya juga tidak jauh berbeda dengan konteks asal istilah tersebut muncul. Perbedaan dasarnya adalah pada pihak yang saat ini berkuasa, yaitu pemerintah Indonesia yang memahami bidang hukum Islam. Oleh karena itu, tiga perangkap itu berkaitan dengan pertanggungjawaban tugasnya dengan Allah, pemerintah

50 Abdul Manan, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia,* cet. I (Depok: Kencana, 2017), hlm. 28-29

yang memberikan kewenangan kepada penghulu untuk menjalankan hukum Islam, dan masyarakat yang berhak mendapat pelayanan secara prima. Artinya, dalam menjalankan tugasnya, penghulu tidak pernah bisa terlepas dari fikih (*syari'ah*) dan hukum yang berlaku sejak lama di masyarakat yang tampak menjadi rujukan primer dalam hukum Islam. Inilah, mungkin, uraian yang dapat menggambarkan bagaimana historisitas paradigma normativistik langgeng di pemikiran penghulu.

Namun menariknya, di sisi lain, konteks historis itu berbeda dengan konteks historis awal kali munculnya paradigma normativistik. Jika merujuk pada catatan sejarah hukum Islam, paradigma tekstualis ini muncul akibat kontestasi pengaruh dari kelompok tekstualis yang diwakili oleh ahli hadis dengan kelompok rasionalis yang diwakili oleh kelompk *ahlu ar-ra'y*. Kontestasi itu pada akhirnya dimenangkan oleh kelompok tekstualis; ahli hadis. Paradigma tekstual yang diusung oleh kelompok ini kemudian diadopsi oleh penguasa saat itu; Bani Abbasiyyah. Dengan sistem politik yang mengidealkan ketaatan totaliter dan konformisme mutlak dari rakyat terhadap penguasa, sistem politik menjadi dogma dan tentu paradigma tekstualis ini menjadi sebuah dogma yang mengikat dan berlaku dalam kerangka berpikir masyarakat luas saat itu.[51] Konsekuensinya, masyarakat saat itu harus menjalani kehidupan dalam lingkaran paradigma tekstualis. Kenyataan ini berpengaruh penting terhadap cara pandang masyarakat atas ragam permasalahan yang dihadapi, terutama dalam bidang hukum.

Di sisi lain, ternyata paradigma tesktualitas ini memiliki keuntungan tersendiri untuk penguasa saat itu. Sistem politik otoriter yang dikonstruksi ternyata memiliki tendensi politis positif untuk kepentingan umat; menjaga integritas dan keselamatan

51 Lihat uraian tentang *political order* ini selengkpanya di Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, cet. II (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), hlm. 88-96.

umat Islam dari kehancuran. Kohesi sosial perlu dibangun secara kokoh untuk membentengi umat dari beragam aliran dan sekte Islam yang saat itu berupaya merusak tatanan sosial Islam yang mapan. Tentu saja kohesi sosial ini adalah persoalan penting bagi penguasa; bukan hanya untuk kepentingan publik tetapi juga untuk kepentingan golongan elite tertentu. Usaha apapun akan digunakan untuk mempertahankannya, termasuk dengan akomodasi paradigma tekstualis dan menetapkannya secara perlahan menjadi dogma yang harus ditaati oleh publik.[52]

Melihat aspek historis di atas, jika ditarik pada konteks temuan penalaran hukum di kajian ini, kekuatan (*power*) penguasa di konteks ini tidak terlihat memiliki pengaruh kuat dalam penalaran hukum yang berperspektif hukum Islam sebagaimana yang terjadi di era Ummayyah dan Abbasiyyah. Dominasi konstruksi normativistik justru dipengaruhi oleh konstruksi ideologi publik yang dibentuk sejak lama diformasi oleh para ulama dengan kacamata fikih yang dominan. Artinya, suka atau tidak para penghulu akan tetap merujuk pada fikih karena fikih adalah kajian paling intens diperbincangkan dan dibutuhkan secara praktis di masyarakat; termasuk dalam merespons diskursus wali dan saksi nikah penyandang disabilitas.

Praktik diskursif hukum pada akhirnya bertumpu pada pandangan tentang otoritas mutlak Tuhan dalam membuat hukum,

52 Sementara itu, pradigma utilitarianistik, dalam catatan sejarah, muncul berkaitan dengan konteks sosio-historis era Syatihibi di Spanyol, sekitar abad ke-13. Dunia Islam saat itu sedang dilanda kekalutan yang luar biasa, karena peristiwa jatuhnya kekuasaan Bani Abbasiyyah di tangan tentara Mongol. Akibatnya sistem sosial porak poranda dan berubah drastis. Segala teks-teks yang dahulu menjadi pegangan utama dalam kehidupan terlihat tidak lagi mampu perespons perubahan yang terjadi. Syathibi dengan latar belakang keilmuannya muncul dengan tawaran paradigma utilitarianistiknya agar paradigma berpikir umat Islam dalam bidang hukum tidak teralienasi dari realitas sosial yang berubah. Lihat di Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 176-177.

bukan kemaslahatan yang diagendakan Tuhan untuk manusia. Ketika kemaslahatan tidak dijadikan titik sentral kajian atau pengamatan, maka kemungkinan terbesarnya adalah hukum akan terasa kering dan jauh dari visi humanis. Akhirnya, sisi teosentris lebih menonjol daripada sisi antroposentris atau sisi kombinasi keduanya teoantroposentris.

Elemen lain yang mungkin menyebabkan mengapa normativistik menjadi paradigma dominan ketika penghulu melihat isu ini adalah karena absennya pemahaman mendalam penghulu dari isu pemenuhan hak penyandang disabilitas dari perspektif lain, seperti HAM. Hal ini terindikasi dari uraian penafsiran mereka yang seringnya tidak menampilkan ragam perspektif keilmuan lain. Jikalau ada pun, pemahaman itu terlihat hanya pada tataran permukaan dan itu pun tidak mendominasi; hanya beberapa penghulu saja.

Padahal, jika melihat struktur kelembagaannya yang berada di bawah wilayah kerja Bimas Islam Kementerian Agama (Kemenag), seharusnya penghulu memiliki daya paradigma yang baik dalam menelaah isu-isu disabilitas. Mengapa harus demikian? Karena Direktur Jendral (Dirjen) Bimas Islam sendiri telah menyatakan bahwa instansinya siap untuk memperkuat komitmen layanan keagamaan bagi penyandang disabilitas. Wujud komitmen itu salah satunya ditandai dengan menerbitkan buku Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas dengan menggandeng PBNU yang bekerja sama dengan Universitas Brawijaya.[53]

53 Ditjen Bimas Islam menyatakan, *"Ikhtiar pemenuhan Hak Keagamaan bagi Penyandang Disabilitas sebagaimana yang disebutkan dalam UU No. 8 Tahun 2016 adalah untuk memahami kitab suci dan pustaka keagamaan lainnya dan dalam rangka memenuhi amanat tersebut Ditjen Bimas Islam Kementerian Agama melalui perjanjian kerjasama penerbitan Buku Fikih Disabilitas yang sinergis dengan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama ini, akan terus berkomitmen mendukung terciptanya layanan keagamaan inklusif bagi umat Islam seluruhnya"*. Lihat di "Dirjen: Bimas Islam Harus Jadi Pioneer Layani Penyandang Disabilitas!", https://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/kemenag-dan-pbnu-perkuat-kerjasama-dalam-

Di kesempatan yang lain, Dirjen Bimas Islam juga pernah menyatakan bahwa institusinya harus bisa menjadi pionir dalam melayani penyandang disabilitas di wilayah Kementerian Agama. Lebih lanjut Dirjen menegaskan bahwa oleh karena dalam pengamatannya banyak hak penyandang disabilitas yang harus dipenuhi oleh negara, sesuai dengan bidangnya Bimas Islam berkomitmen untuk menyediakan layanan pemenuhan hak mereka di bidang keagamaan secara adil tanpa diskriminasi, dan bukan sekadar wacana.[54]

Dua fakta di atas sesungguhnya mengindikasikan kuatnya upaya pemenuhan hak penyandang disabilitas dalam bidang keagamaan, termasuk dalam hukum perkawinan. Penghulu yang secara paradigma berada di bawah wilayah kerja Bimas Islam, idealnya memiliki kepekaan yang lebih terhadap dua isu ini.

Penelitian ini menunjukkan bahwa upaya responsibilitas itu sudah cukup terbangun dengan baik. Namun kecenderungan keberpihakan itu masih belum sepenuhnya termanifestasi dalam dua isu yang diangkat di riset ini; wali dan saksi nikah. Kecenderungan paradigma hukum yang digunakan pun juga terlihat mendominasikan fikih.

Ini terjadi karena salah satu perspektif yang ditawarkan oleh Bimas Islam adalah fikih. Ini terlihat dan tercatat melalui kerjasamanya dengan PBNU dalam menerbitkan buku Fikih Penguatan Penyandang Disabilitas. Bisa dibilang bahwa Bimas Islam kelihatannya masih belum sepenuhnya siap untuk memberikan sinyal baru atau perangsang dalam menggunakan perspektif HAM atau kemanusiaan.

Oleh karena itu, fikihlah yang akhirnya ditawarkan kembali oleh Bimas dan ini secara tidak langsung menandakan bahwa

layanan-keagamaan-bagi-disabilitas, akses tanggal 17 Mei 2020.

54 https://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/dirjen-bimas-islam-harus-jadi-pioneer-layani-penyandang-disabilitas-9, akses tanggal 17 Mei 2020.

fikih oleh Kementerian Agama ditempatkan sebagai solusi alternatif dalam melayani pemenuhan hak penyandang disabilitas. Ujungnya, pemaknaan dan pemahaman terhadap pemenuhan dan penguatan hak penyandang disabilitas kesannya tidak kontekstualis-responsif dengan nalar induktif tetapi sebaliknya; tekstualis-statis dengan nalar deduktif.

Dengan demikian jawaban untuk pertanyaan; "apakah paradigma normativistik terhadap topik ini juga berkaitan dengan *power* yang mengusung sebuah ideologi *mainstream*; pemikiran umat Islam atau pilihan mazhab nalar hukum pemerintah?" adalah; "benar". Ada kekuasaan dan ideologi yang saling berkaitan.

Jelasnya, di sini ada dua jenis konteks *power* (kekuatan) yang terjadi. Konteks *power* pertama yang dimaksud di sini adalah kekuasaan pengetahuan publik yang mendominasi di mana kemudian ia lambat laun menjadi sebuah kesadaran yang nyata dalam masyarakat dan tentu akan diresepsi oleh para penghulu dan praktisi hukum lainnya. Konteks *power* yang kedua di sini juga dapat mencakup pilihan nalar hukum berperspektif fikih yang tampaknya difasilitasi dan didukung oleh Kementerian Agama. Maka benarlah apa yang dikatakan oleh Mannheim bahwa ideologi konteks sosial-baik yang tereformasi melalui institusi negara atau publik-mempengaruhi hasil pemikiran, pemahaman, penafsiran, atau penalaran seseorang[55].

Terlepas dari itu semua, uraian ini seakan menegaskan kembali bahwa umat Islam masih belum sepenuhnya siap untuk melibatkan produk hukum modern. Menurut Osman Fatih, sebagaimana dikutip oleh Abdussyukur, umat Islam masih percaya akan warisan hukum Islam yang telah mereka miliki. Kepercayaan itu telah membumi

55 Peter L.Berger dan Thoma Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,* (London: Penguin Books, 1996), hlm. 21.

dalam hati dan akal mereka.[56] Sehingga akhirnya menjadi kesadaran kolektif umat Islam.

Warisan berharga itu tampaknya terlihat disayangkan jika tidak dilestarikan atau dijaga dengan baik sebagaimana asalnya. Sehingga, yang terjadi adalah pola kecenderungan menerapkan apa yang telah diwarisi tanpa ada daya nalar kritis. Bukankah menjaga atau merawat dengan memperbaharui sedikit bahan yang usang diperbolehkan? Bukankah membiarkannya dengan tetap menjaga wujud asli dan tidak mencoba untuk memodifikasinya dengan bahan-bahan terbarukan untuk ketahanannya itu bermasalah?

Ulasan tentang dominasi paradigma normativistik di atas sesungguhnya telah membantu penulis dalam menjawab tentang mengapa paradigma utilitarianistik ini cenderung dihindari dalam penalaran terhadap topik ini. Jawabannya adalah jelas yaitu karena fikih adalah perspektif dominan bagi mereka. Namun, di bagian ini penulis setidaknya dapat menguraikan paradigma utilitarianistik seperti apa yang sebenarnya direpresentasikan oleh penghulu.

Ide dasarnya adalah bahwa kecenderungan paradigma ini mengusung narasi kontekstualisasi hukum dengan dengan menggali nilai-nilai kemaslahatan. Paradigma ini juga menggali keterlibatan keilmuan modern sekaligus yang tujuannya untuk membawa hukum lebih akomodatif dan responsif. Dengan kata lain, tidak hanya aspek maslahat saja yang dinarasikan tetapi juga ada keterlibatan perspektif kemampuan ilmu sains modern dalam pemahamannya.

Lalu apakah narasi kontekstualisasi ini masih terkait dengan teks atau tidak? Untuk menjawabnya, penulis mengutip hasil kajian Zabidi. Menurutnya, ada dua jenis tipologi paradigma hukum

56 Abdussyukur, "Islam dan Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Osman Fatih: Sebuah Ijtihad dan Dinamis dan Efektif", dalam M. Arfan Mu'ammar dan Abdul Wahid Hasan, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider,* cet. II (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), hlm. 252.

kontekstual; yaitu paradigma literal dan liberal. Dalam catatannya, lahirnya kedua paradigma ini dilatari oleh persoalan apakah kemaslahatan sebagai basis konstruksi pemikiran hukum Islam (fikih) kontekstual harus tunduk kepada teks ataukah sebaliknya; teks yang harus menundukkan dirinya dalam naungan maslahat? Paradigma literal mengedepankan pola ortodoksi sehingga ia bagaimanapun akan berusaha untuk tetap menaklukkan realitas di bawah otoritas teks. Supremasiteks-teks hukum tidak akan pernah terkalahkan dalam kerangkan paradigma ini. Sementara itu, paradigma liberal justru menjadikan realitas sebagai entitas yang tidak boleh diabaikan dan karenanya ia harus dicermati lebih intensif dan komprehensif daripada sibuk sekedar mencari apologi melalui teks.[57]

Berpedoman pada kategori di atas, maka termasuk kelompok manakah paradigma utilitarianistik yang direpresentasikan oleh para penghulu? Jenis paradigma manakah yang lebih mendominasi dalam konstelasi penafsiran, penalaran, atau pemikiran mereka?

Jawabannya, penulis menemukan dominasi paradigma utilitarianistik yang literal daripada yang liberal. Bahkan, mungkin dapat dikatakan hampir tidak ada penghulu yang menggunakan paradigma liberal. Apa yang menyebabkan demikian? Jawabannya tentu berkorelasi dengan urian sebelumnya yang lebih menempatkan teks fikih sebagai basisnya. Apa yang diungkapkan dalam fikih adalah rujukan ideal untuk menentukan kemaslahatan. Ini lebih dipilih ketimbang menggunakan logika yang terkadang belum tentu memiliki pijakan yang jelas dalam teks atau bahkan secara radikal bisa merombak apa yang telah dipatenkan ulama dalam kerangka fikihnya. Jadi, seandainya fikih tidak merumuskan sebuah konsep yang dianggap menjadi kunci lahirnya maslahat tentang isu topik

57 Lihat di Zabidi, "Paradigma Utilitarianistik dalam Istinbath Hukum Islam", *al-Ihkam,* Vol.7: 2 (Desemer 2012), hlm. 378-380. Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* cet. II (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 177.

ini kemungkinan adalah mereka tidak akan berani mengeksplorasi kemaslahatan-kemaslahatan yang justru seharusnya dapat diwujudkan.

Untuk memudahkan kaitan uraian di atas, diagram berikut setidaknya dapat menggambarkan bagaimana ketiga paradigma saling berkaitan.

Gambar 2. Dialektika Paradigma Penalaran Penghulu

Dari diagram di atas, terbaca dua relasi paradigma secara ringkas dalam memandang isu disabilitas perkawinan yang diajukan dalam kajian ini. *Pertama* adalah adanya hubungan dialektika antara paradigma normativistik dan utilitarianistik. Hubungannya pada pola saling merujuknya. Maksudnya, penghulu yang menggunakan paradigma normativistik terkadang juga memiliki dimensi paradigma utilitarianistik. Artinya, dengan fikih mereka menyusun perspektif secara teleologis. Sebaliknya, penghulu yang melibatkan paradigma utilitarianistik nyatanya juga tidak dapat melepaskan rujukannya terhadap teks-teks fikih yang menjadi acuannya.

Kedua, paradigma positivistik juga memiliki relasi dengan utilitarianistik, namun tidak sebesar paradigma normativistik. Maksudnya, ada penghulu yang secara tegas menempatkan paradigma postivistiknya tetapi ia juga sekaligus melibatkan paradigma utilitarianistiknya meskipun porsinya sedikit.

Irisan lingkaran paradigma dengan irisan objek kajian menunjukkan seberapa besar paradigma itu dilibatkan. Dengan demikian, normativistik menempati posisi paling berpengaruh yang kemudian disusul oleh utilitarianistik dan positivistik dalam memandang penguatan dan kelayakan hak penyandang disabilitas dalam wali dan saksi nikah.

BAB 6
MENIMBANG ETIKA DAN LOGIKA DALAM PENALARAN HUKUM PENGHULU: REFLEKSI TEORETIS

Di bagian ini, penulis menguraikan beberapa catatan penting atas hasil sajian di atas. Ini diperlukan untuk setidaknya bisa memberikan wacana diskursus fikih akomodatif atas penyandang disabilitas karena fikih terlihat dominan dalam elaborasi nalar mereka.

A. Memprioritaskan Hak Personal

Hal yang perlu diuraikan lebih dahulu sebelum melangkah ke konsep hak dan kesetaraan atau konsep-konsep lain yang menyokong eksistensi hak penyandang disabilitas dalam pernikahan adalah tentang lapisan-lapisan hukum. Ketika pemahaman tentang ini telah final, maka untuk menyentuh dimensi penguatan hak hukum penyandang disabilitas akan lebih mendapat pijakan paradigmatiknya secara kokoh.

Dalam hukum Islam, nas-nas hukum, baik dari al-Qur'an maupun hadis, yang berkaitan dengan muamalah dan termasuk perkawinan terbagi menjadi dua kelompok; yaitu nas normatif universal dan nas praktis temporal. Masing-masing kategori ternyata juga memiliki dua pembagian. Untuk kategori pertama, nas normatif universal terbagi atas level abstrak yang mencakup filsafat. Wilayah kajian ini tentu mengarah pada aspek *maqāṣid* atau filsafat hukum. Sedangkan level kedua berisi tentang prinsip-prinsip atau asas-asas

hukum. Adapun untuk kategori dua, nas praktis temporal, terbagi atas level hukum umum dan hukum pengecualian.[1]

Apa yang diutarakan oleh Khairuddin tidak jauh berbeda dengan Syamsul Anwar dan mungkin tawaran Anwar lebih menjanjikan dan mudah terealisasikan. Bagi Anwar, dalam hukum Islam, ada sebuah hierarki norma hukum yang terbagi dalam tiga level norma.

Level pertama disebut dengan *al-qiyām al-asāsiyyah;* prinsip-prinsip dasar atau nilai-nilai dasar hukum Islam. Ini adalah nilai yang paling abstrak. Nilai-nilai dasar ini menyangkut kemaslahatan, keadilan, persamaan, kebebasan, akhlak, persaudaraan, kesetaraan, dan lain-lain yang dalam Islam dikategorikan sebagai nila-nilai universal.[2]

Level kedua adalah *al-uṣūl al-kulliyyah;* prinsip-prinsip atau asas-asas umum. Posisinya tentu lebih rendah dari norma sebelumnya. Level ini menyangkut tentang kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawāid al-fiqihiyyah*), seperti kaidah *al-masyaqqah tajlib at-taysīr* (kesukaran menuntut kemudaan).[3]

Adapun level ketiga adalah *al-ahkām al-far'iyyah*; nilai-nilai hukum konkret. Level ini berisi tentang ketentuan-ketentuan hukum *taklifi* dan *wad'iy* seperti wajib, haram, sunah, makruh, mubah, syarat, dan penghalang. Ini adalah level paling rendah karena ia adalah konkritisasi dari nilai-nilai sebelumnya.[4]

Jika rumusan hierarki ini ditarik dalam konteks kajian ini maka akan ternarasikan sebagai berikut. Permasalahan sah dan tidaknya

1 Khoiruddin Nasution,"Pencatatan sebagai Syarat atau Rukun Perkawinan: Kajian Perpaduan Tematik dan Holistik", *Musawa,* Vol. 12: 2 (Juli 2013), hlm.166.
2 Syamsul Anwar, "Teori Pertingkatan Norma dalam Ushul Fiqh", *asy-Syir'ah,* Vol. 50:1 (Juni 2016), hlm. 161.
3 *Ibid.*
4 *Ibid.,* hlm. 160.

atau wajib dan tidaknya penyandang disabilitas rungu menjadi wali nikah atau saksi nikah adalah bagian dari norma hukum level ketiga (*al-ahkām al-far'iyyah*). Keputusan itu memang berkaitan dengan laku mukalaf dan ia ada dalam wilayah konkret. Apa yang tertera dalam KHI masuk pada bagian ini. Begitu juga dengan pendapat-pendapat ulama fikih.

Ketika ditarik ke level yang lebih tinggi dan pastinya cakupan nilainya lebih luas (*al-uṣūl al-kulliyyah),* kaidah hukum memerankan perannya di sini. Prinsip "kesukaran mendatangkan kemudahan" misalnya dapat difungsikan ketika tidak ada lagi yang dapat menjadi wali nikah dan saksi nikah kecuali penyandang disabilitas. Prinsip-prinsip ini berlaku secara menyeluruh dalam keadaan sulit yang lain.

Terakhir, kedua norma sebelumnya pada akhirnya harus mengacu pada norma terkahir; *al-qiyām al-asāsiyyah.* Ini berkaitan dengan kerangka etis, moral, dan kemanusiaan yang menjadi nilai universal hukum. Dengan demikian, jika ditinjau dari sisi etis-humanis, penyandang disabilitas masih tetap memiliki hak hukum, meskipun dalam tataran hukum konkret ia nyata dibatasi. Oleh karenanya, landasan terakhir ini menjadi pijakan penting dalam menelaah representasi nalar hukum penghulu.

Atas dasar demikian, dengan melihat ragam pemahaman yang direpresentasikan penghulu, ada dua kubu pemikiran dalam memandang dua isu ini. Satu kelompok masih berada pada wilayah hukum konkret. Sedangkan kelompok yang lain berada pada level kedua, prinsip-prinsip umum hukum, sekaligus pada level pertama, prinsip-prinsip dasar hukum.

Keduanya tentu memiliki cara pandang yang berbeda mengenai hak hukum. Yang pertama melihat isu penguatan hak hanya pada tataran konkret; permukaan-praktis. Titik sentral pemahamannya cenderung pada ranah tekstualis-atomistik. Ini dapat dideteksi pada penghulu yang bernalar dengan metode

penafsiran tekstualis, seperti penafsiran otentik, gramatikal, sistematis, dan kontradiktif. Sedangkan yang kedua mengamati hak sebagai bagian yang dasar fundamental yang perlu di perjuangkan dan karenanya ia harus ditelaah secara lebih mendalam dengan kecenderungan pemahamannya pada ranah kontestualis-adaptif di mana ini identik dengan cara kerja penafsiran sosiologis yang dalam kajian ini cukup mendominasi dan historis-meskipun yang terakhir ini kadang juga memiliki unsur tekstualis ketika dikaitkan dengan fikih.

Berkaitan dengan hak hukum, masih dalam diskursus hukum Islam, ada hubungan ganda dalam diskursus hak yang senantiasa meniscayakan hubungan antara manusia dengan Tuhannya (*theocentric relationship*) dan antara sesama manusia (*anthrocentric relationship*). Berangkat dari dua jenis relasi ini, dalam kajian hukum Islam klasik terbagi empat model keberpihakan hak dalam hukum.

Pertama adalah hak-hak Tuhan yang harus diprioritaskan di mana manusia tidak boleh mengabaikannya, seperti melaksanakan perintah salat, puasa, dan zakat.[5] Adapun yang *kedua* menyangkut hak-hak manusia yang tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan individu. Contohnya mengganti barang orang lain yang rusak, kewajiban membayar hutang, dan contoh lainnya yang berkenaan dengan *huqūq al-māliyah* (hak-hak kebendaan). Di sini, seseorang masih diperbolehkan untuk mengabaikannya.[6]

Ketiga adalah hak antara manusia dan Tuhan namun hak Tuhan lebih diunggulkan, seperti hukuman atas tuduhan zina. Jika dilihat dari sisi untuk menghilangkan kemafsadatan publik yang timbul akibat dari tuduhan itu, maka di sinilah hak Tuhan yang harus direalisasikan. Lalu, jika dilihat dari sisi menjaga

5 Wahbah az-Zuḥaili, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy,* cet. I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 153.

6 *Ibid.,* hlm. 156.

aib, kehormatan, dan kemuliaan seseorang, maka di sinilah hak manusia harus diperhatikan. Namun jika ditimbang-timbang, dampak kemafsadatan yang timbul di publik; fitnah atau desas-desus yang semakin membuat publik semakin meracau, itu lebih kuat ketimbang hanya menjaga kehormatan. Mengapa, karena hukum *ḥad al-qazf* tidak bisa gugur hanya dengan pemberian maaf atas pelaku fitnah. Karena itu, hukuman itu harus dilaksanakan.[7]

Keempat adalah hak antara Tuhan dan manusia namun hak manusia lebih diunggulkan. Misalnya pada kasus *qişās* atas kasus pembunuhan yang disengaja. Di kasus ini, ada *maşlaḥah 'ammah* yang dipertimbangkan, yaitu menghindari pertumpahan darah, menjaga keamanan, dan meringankan hukuman. Di kondisi inilah ada hak Allah. Lalu, mengenai adanya hak manusia, *qişās* dilaksanakan untuk memadamkan api kemarahan keluarga dan syahwat penuntutan balas dendam. Maka dari itu, *qişās* dilaksanakan dalam rangka merealisasikan maslahat.[8]

Melalui kategorisasi ini, setiap penstudi hukum idealnya dapat mencermati dengan baik kapan hak-hak manusia dapat diperjuangkan. Kategori di atas bukanlah berbentuk level yang dapat saling mengganti posisi yang lain atau saling menyempurnakan posisi. Tidak demikian. Justru, masing-masing kategori memiliki konteksnya untuk diaplikasikan dan ini harus dapat dipahami secara holistik oleh para penstudi hukum. Mengapa demikian? Karena perbincangan hak dalam hukum Islam juga menyangkut wilayah eksklusif (hak mutlak) dan hak inklusif (hak yang menerima kompromi atas jenis hak yang lain).

Lalu di manakah posisi hak wali dan saksi nikah penyandang disabilitas jika merujuk pada kategorisasi dialektika hak di atas? Bagi penulis hak itu masuk pada kategori kedua; pemenuhan atas

7 *Ibid.,* hlm. 156.
8 *Ibid*.

hak personal. Seseorang tidak boleh memandang berbeda atas hak seseorang yang lain hanya berdasar pada kondisi fisik. Ini karena setiap individu mempunya hak untuk diperlakukan secara setara di depan hukum. Apalagi ini bersinggungan dengan isu disabilitas. Pandangan negatif terhadap penyandang disabilitas harus dihilangkan dalam benak seseorang agar tidak ada lagi perilaku atau tindakan diskriminasi hak terhadap penyandang disabilitas. Di sinilah letak pertimbangan kemaslahatan individual (*maşlaḥaḥ 'fardiyah).* Proteksi hak-hak personal adalah prioritas utamanya.

Dengan pertimbangan demikian, hukum Islam terutama dalam hukum perkawinan sesungguhnya tidak hanya membincang tentang aturan-aturan Tuhan yang sepenuhnya doktrinal dan dogmatis di mana dalam hal ini dapat dikategorikan pemenuhan hak-hak Tuhan. Ada sisi-sisi kemanusiaan-dikenal dengan prinsip universal hukum-yang memberikan peluang kepada manusia untuk mengimplementasikan, dan mengharmonisasi hukum dengan konteks kekinian dalam ruang-ruang publik yang plural dan multikultural.[9] Oleh sebab itulah hukum idealnya selalu dicitakan dengan standar visi humanis.

Apa yang direpresentasikan oleh para penghulu terhadap klausul pasal wali nikah secara mayoritas dan secara sebagian terhadap saksi nikah penyandang disabilitas sebenarnya sedang mengkritik sisi humanitas KHI. Kealpaan sisi humanitas dalam sebuah hukum Islam dapat merenggut jiwa humanisnya yang sejatinya merupakan nilai universal yang telah dihadirkan oleh Nabi dan para penerusnya.

Pada konteks ini nyatanya KHI terlihat diletakkan pada posisi ganda oleh penghulu. Di satu sisi ia dianggap sebagai aturan yang tidak memiliki unsur etis dan humanis; ini tergambar pada topik wali

9 Hijrian Angga Prihantoro, *Filsafat Hukum Islam Indonesia: Skarlitas dan Prularitas,* cet. I (Yoyakarta: LkiS, 2019), hlm. 74.

nikah penyandang disabilitas. Sementara di sisi lain, ia dianggap cukup mewakili dan membenarkan kerangka normatif yang diyakini penghulu. Ini terlihat pada topik saksi nikah penyandang disabilitas. Tegasnya, KHI dipandang mengandung nilai "hukum Tuhan" yang tidak bisa digugat karena ia adalah manifestasi dari fikih yang direpresentasikan sebagai norma ilahiah.

B. Fikih sebagai Refleksi Nilai Ilahiah

Meyakini kemutlakkan norma fikih sebagai norma ilahiah atau "hukum Tuhan" adalah hal yang patut dikritik. Jika melihat esensinya, "hukum Tuhan" mengandung sifat permanen, dan mengedepankan nilai-nilai universal dan keseragaman atau kesetaraan. Karenanya, "hukum Tuhan" tidak boleh hanya dilihat dari sisi kepermanenannya saja tanpa melihat nilai-nilai yang lain. Hasilnya, pemahaman atas hukum itu tidak lagi bersifat pasif dan eksklusif tetapi adapatif-inklusif yang ini sejalan dengan esensi fikih yang dinamis-responsif-emansipatoris.[10] Pandangan demikian tidak dapat dilepaskan dari upaya konfigurasi antara logika dan etika penghulu dalam berhukum.

Akal dan etika adalah dua hal yang idealnya terus berdialektika dalam memahami, menafsirkan, atau berijtihad atas sebuah hukum atau kasus hukum tertentu. Dialektika ini akan menghasilkan sisi-sisi pertimbangan yang menarik. Pertimbangan logis hukum akan terpantau melalui konfigurasi etika. Sedangkan etika yang mendampingi logika hukum akan mampu menghasilkan pertimbangan sisi-sisi kemanusiaan dalam pemahaman, penafsiran, atau penalaran yang mestinya akan lebih responsif dan akomodatif.

Pola dialektika itu tergambar dalam kerangka berpikir penghulu kota Malang. Di antara mereka ada yang menampilkan

10 Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan; Berpikir Induktif Menemuukan Hakikat Hukum Model al-Qawaid al-Fiqhiyyah*, cet. I (Yogyakarta: Pustakan Pelajara, 2009), hlm. 87.

penafsirannya dengan logika murni dan juga ada yang melibatkan sisi logika dan etika sekaligus. Hal itu terutama terlihat dalam perwalian nikah, namun sayangnya tidak dominan di kesaksian nikah.

Pada konteks ini, perlu ditegaskan tentang cita hukum humanis; mewujudkan kehidupan yang baik bagi manusia. Jika sebuah konsensus hukum yang di dalamnya dianggap tidak dapat mengatur manusia dengan baik maka ia merupakan hukum yang tidak baik. Itu bukanlah produk hukum yang memiliki cita humanis. Sementara itu, manusia yang mengkonstruksi, mereformasi, atau menafsirkan hukum tidak berdasar pada ketentuan kemanusiaan-dalam konteks ini hak-hak insani para penyandang disabilitas-dianggap sebagai manusia yang tidak manusiawi.[11] Hukum yang melindungi kemanusiaan adalah wujud dari pemahaman atau penafsiran manusia yang sadar tentang humanitas; hak-hak insani penyandang disabilitas. Karena itu, hukum dan pelaksana hukum harus menjunjung dan mengemban sisi-sisi kemanusiaan.

Berkaitan dengan itu, menafsirkan hukum dengan perspektif antroposentris yang dominan akan semakin menunjukkan bahwa cita hukum tiada lain adalah untuk menyejahterakan dan mengupayakan keadilan bagi setiap manusia. Langkah ini tentu akan semakin mengukuhkan dan menampakkan konsep kewargaan *(citizenship)* dan kebaikan umum *(common good)* yang berkembang sejak hadirnya konsep negara-negara modern di mana dua konsep ini banyak dianut oleh negara di seluruh dunia. Intinya, dua konsep itu - yang dalam pandangan Nurlaelawati mirip dengan konsep *maṣlaḥa*ḥ - tujuan utamanya adalah untuk memastikan kenyamanan dan keadilan bagi semua warga negara.[12] Tentu saja, mengabaikan

11 Muhammad Erwin, *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis Terhadap Hukum dan Hukum Indonesia (Dalam Dimensi Ide dan Aplikasi),* cet. IV (Jakarta: Rajawali Press, 2015), hlm. 357.

12 Euis Nurlaelawati, "Mengkaji Ulang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Negara, Agama, dan Keadilan dalam Keluarga", *Makalah* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

hak-hak privat yang masih dapat diperjuangkan dan diperkuat dapat dianggap mencederai konsep itu. Demikian halnya posisi kelayakan perwalian dan kesaksian penyandang disabilitas dalam perkawinan. Posisi-posisi itu bagusnya dilihat dengan kacamata humanis.

Jika demikian, apakah para penghulu dapat dikatakan telah menghadirkan nalar-nalar hukum atau penafsiran yang humanis? Untuk sementara ini, bisa dibilang mereka cukup memiliki responsibilitas lebih terhadap penyandang disabilitas, meskipun tidak secara holistik dan tidak terjadi dominan di satu isu yang lain; saksi nikah. Di sinilah dapat dikemukakan bahwa nalar keberpihakan hukum terhadap penyandang disabilitas telah cukup terbangun baik dalam pemikiran para penghulu. Fakta ini adalah pertanda baik untuk pengembangan wacana hukum keluarga Islam pada isu disabilitas, meskipun tidak sepenuhnya.

Hanya saja karena fikih menjadi rujukan dominan dalam penalaran penghulu, penulis cenderung menyebut langkah mereka ini sebagai proyeksi dari fikih humanis-meminjam istilah Nadirsyah Hosen. Kerangka pemahaman dominasi fikih yang dinarasikan oleh beberapa penghulu menunjukkan bahwa mereka memandang fikih tidak hanya semata pemenuhan kewajiban pada Tuhan saja; orientasi teosentris. Akan tetapi, fikih juga dipandang sebagai aturan atau kerangka hukum yang berorientasi pada kemanusiaan, orientasi antroposentris. Dengan kata lain, fikih harus dipahami dalam kerangka kemanusiaan kita, bukan kerangka ketuhanan. Perubahan orientasi ini pada akhirnya akan melahirkan hukum yang subjektif, individual, situasional, dan kondisional dan tetap dengan semangat menuju kehendak atau maksud hukum ilahi.[13] Inilah setidaknya yang

Yogyakarta dalam acara Pengukuhan Guru Besar dalam Hukum Keluarga Islam, tanggal 4 Oktober 2018, hlm. 20.

13 Ibrahim Hosen dan Nadirsyah Hosen, *Ngaji Fikih: Pemahman Tekstual dengan Aplikasi Kontekstual,* (Yogyakarta: bentang Pustaka, 2020), hlm. 58-59.

termanifestasikan dalam kerangka penalaran beberapa penghulu; menggunakan fikih sebagai basis kemanusiaan.

Fikih humanis ini sejatinya juga telah diintroduisr oleh Gus Dur. Fikih dalam pandangan Gus Dur, sebagaimana hasil penelaahan Johari, harus memiliki fungsi transformatif yang ujungnya mewujudkan kesejahteraan dalam masyarakat.[14] Fungsi itu adalah bagian inheren yang tidak pernah bisa lepas dari ide fikih sejak ia dilahirkan yang menjanjikan perubahan sekaligus pembelaan terhadap diskriminasi yang terjadi. Ini berkorelasi dengan konstruksi *maqashid syari'ah*-nya Gus Dur yang terlihat memprioritaskan *hifdz an-nafs* dari lima nilai yang lain.[15]

Ketika beberapa penghulu merasa bahwa fikih adalah rujukan penting dalam bernalar daripada hukum positif dan fikih mengandung nilai etika dan kemanusiaan, maka di situlah sebenarnya mereka menolak absolutisme hukum. Inilah kondisi di mana sesungguhnya para penghulu menunjukkan dirinya sebagai agen moral (*autonomous moral agent*).[16] Kewajiban institusional penghulu untuk merealisasikan apa yang penguasa inginkan melalui hukum positif adalah bentuk kewajiban nyata yang didasarkan pada rasa saling percaya dan komitmen personal. Namun secara

14 Johari, *Fikih Gus Dur,* cet. I (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), hlm. 200.

15 Johari menguraikan tiga alasan yang mendasari Gus Dur menempatakan ḥ*ifẓ an-nafs*dalam konstruksi *maqāsid asy-syari'ah. Pertama* adalah karena Islam memposisikan manusia pada level makhluk yang tinggi sehingga upaya penghormatan dan pemartabatan kepada manusia juga harus direalisasikan. *Kedua* karena Islam telah memberikan hak kepada manusia untuk menjadi pemimpin (khalifah) di bumi yang ini berkaitan dengan anugerah akal (intelektualitas) dan dimensi kejiwaan pada manusia. *Ketiga,* Islam telah mengatur sistem perlindungan untuk manusia dari gangguan pihak luar-yang hal ini dapat menafikan atas kerja eksploitasi, diskriminasi, dan eksklusfikasi. Lihat selengkapnya di Johari, *Fikih Gus Dur,* cet. I (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2019), hlm. 231.

16 Neil Maccormick, *Practical Reason in Law and Morality,* cet. I (New York: Oxford University Press,2008), hlm. 194.

moral mereka seakan mengatakan, *"itu adalah aturan yang dibuat oleh pemerintah dan memang harus dipenuhi, namun itu rasanya tidak tepat sehingga tidak merealisasikannya bukan masalah"*.

Naluri moral dan kemanusian ternyata mengantarkan mereka untuk memasuki wilayah fikih humanis yang tampaknya dianggap lebih menjanjikan dan tentu lebih menenangkan diri mereka, secara teologis maupun sosiologis. Inilah kemudian yang disebut sebagai alasan moral (*moral reason*).[17] *Moral reason* itulah yang menuntun mereka untuk kembali mempertanyakan apakah memang benar bahwa dalam fikih wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas tidak dapat menunaikan hak hukumnya.

Di sini juga dapat ditarik temuan lain bahwa tidak ada hukum yang secara total efektif karena akan selalu ada bentuk ketidakpatuhan di manapun hukum itu dibentuk. Mengapa ini bisa terjadi? Karena manusia selalu berbeda dalam personalnya, posisinya, *power*, bahkan ideologinya. Efek hukum tidak pernah totalitas. Apalagi ketika hukum telah masuk pada ranah sosial. Fakta yang terjadi, justru manusia lebih merefleksikan dan mempertimbangkan norma sosial yang telah terkonstruksi daripada harus menyibukkan diri dengan terpaku pada hukum positif.[18]

17 Ada dua jenis moral reason; yaitu *explanatory reason* dan *normative reason.* Yang pertama, *explanatory reason,* menjelaskan tentang alasan yang membuat perbuatan seseorang menjadi jelas dan logis untuk dipahami diri sendiri dan orang lain. Sedangkan yang kedua, *normative reason,* berbicara mengenai pertimbangan apa yang memotivasi atau memandu seseorang untuk menetapkan apa yang mereka lakukan. Untuk yang kedua ini, penulis menguraikannya tidak hanya secara sudut pandang normatif saja. Lihat detailnya di Carla Bagnoli, "Reasons in Moral Philosophy", dalam Giorgio Bongiovanni, Gerald Postema Antonino Rotolo, Giovanni Sartor Chiara Valentini, dan Douglas Walton (ed.), *Handbook of Legal Reasoning and Argumentation*, (Dordrecht: Springer, 2018), hlm. 36-37.

18 Lihat selengkapnya di Lawrence M. Firedman, *Impact: How Law Affects Behavior,* cet. I (Massachusetts: Harvard University Press, 2016), hlm. 251.

Meskipun fikih telah digunakan sebagai rujukan pemikiran humanis—walaupun masih dangkal, rasanya penulis perlu untuk memberikan catatan penting terkait rujukan fikih dengan penguatan hak penyandang disabilitas; terutama untuk wali nikah dan saksi nikah. Ini karena masih ada penghulu yang masih menggunakan fikih sebagai nilai ilahiah, bukan nilai humanis. Catatannya adalah bahwa fikih secara umum atau secara khusus sudah selayaknya harus dipandang dapat memperbaharui dirinya pada level etis dan filosofis.

Masalahnya, dua level itu tampak agak diabaikan oleh para partisipan hukum; dalam konteks ini penghulu, sehingga khazanah fikih yang digunakan sebagai perspektif dominan dalam penalaran seakan-akan hanya menyediakan sesuatu yang baku dan siap saji saja. Sisi antroposentris yang digunakan oleh beberapa penghulu itu tidak lebih hanya menegaskan kembali aturan fikih. Akibatnya adalah produk fikih yang hadir hanya terwujud dalam kerangka formalistik dan legalistik saja. Padahal seharusnya fikih dapat hadir dengan semangat etika sosial[19] yang juga sekaligus mengusung prinsip universal kemanusiaan sebagai nilai ajaran Islam yang tidak berubah.[20]

19 Masnun Thahir, "Perspektif Baru Fiqh Pluralis: Telaah Dekonstruktif Terhadap Doktrin Hukum Islam Klasik", *Hermenia,* Vol. 6:2 (Desember 2007), hlm.357. Salah satu kajian yang penelitei lakukan yang fokusnya pada kerangka etika dan kemanusiaan adalah kajian tentang nalar ushul fiqh Syahrur. Kajian itu menunjukkan bahwa apa yang diuraikan oleh Syahrur terkait teori limitnya, terutama sekali yang berkaitan dengan hubungan seksual di luar nikah, terlihat menafikan wilayah etika realitas sosial, sehingga beberapa pendapatnya tampak menabrak berbagai konsesus publik. Selengkapnya tentang hal ini, silahkan rujuk pada Mukhammad Nur Hadi, "Muhammad Syahrur dan Konsep *Milkul Yamin:*Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh", *Yudisia,* Vol. 10: 1 (Juni 2019), hlm.25-51.

20 Detailnya, ada tiga ajaran Islam yang menurut Husein Muhammad tidak mengalami perubahan akibat bergesernya konteks Hal ini tentu harus dapat direalisasikan oleh umat Islam. *Pertama* adalah kepercayaan kepada Allah swt., para utusannya, kitab-kitab suci , dan juga kehidupan sesudah kematian. *Kedua* adalah ajaran yang berkaitan dengan pokok-pokok

Selain itu, landasan etis perlu dipertimbangkan kembali sebagai basis argumentasi dalam hukum Islam yang itu idealnya - tanpa harus susah payah - sudah termaktub dalam kerangka keilmuan yang telah disistemisasi oleh para pakar hukum Islam. Namun faktanya, hukum Islam yang sering termanifestasi dalam bentuk fikih tidak mencerminkan asas demikian secara dominan. Salah satu penyebabnya adalah karena ideal moral teks jarang dieksplorasi dan lebih mempertimbangkan bunyi eksplisit teks; termasuk hasil temuan penafsiran dalam kajian ini.

Di posisi ini penting untuk menegaskan kembali relasi antara fikih, nilai ilahiah, dan realitas. Najib menggambarkan bahwa fikih itu hasil kombinasi antara nilai ilahiah dan realitas. Nilai ilahiah yang dimaksud di sini adalah nilai-nilai universal; termasuk di dalamnya *maqashid syari'ah.* Sedangkan realitas adalah konteks sosial yang terus bergerak, termasuk adat atau kesepakatan publik dalam ranah lokal atau universal.[21] Jika demikian, maka jelas fikih benar-benar harus dipandang sebagai sesuatu yang merefleksikan nilai-nilai perlindungan dan pembelaan (emansipatoris) dan juga nilai perubahan (transformatif). Oleh karena itu, fikih harus memiliki wajah akomodatif dalam isu-isu krusial, utamanya untuk kemanusiaan dan keseteraan, seperti isu disabilitas.

Urgensi dimensi etis dalam bentangan hukum Islam memiliki pijakan kuatnya pada catatan sejarah ketika Rasulullah SAW mengenalkan Islam di Mekkah. Sebelum memperkenalkan risalahnya, Rasulullah saw mengajarkan tiga hal mendasar yaitu;

---

ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji. *Ketiga* adalah prinsip-prinsip kemanusiaan universal, yangdi antaranya menyangkut tentang keadilan dan kesetaraan. Lihat di Husein Muhammad, *Islam yang Mencerahkan dan Mencerdaskan: Memikirkan Kembali Pemahaman Islam Kita",* cet. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), hlm. 326.

21 Agus Moh. Najib, "Reestablishing Indonesian *Madhhab: 'Urf* and the Contribution of Intellectualism", *al-Jami'ah,* Vol. 58:1 (September 2020), hlm. 191-192.

menyambung tali silaturahmi (*ṣilat al-arḥām),* melindungi darah (*ḥiqnu ad-dimā')*, dan mengamankan jalan *(ta'min as-sabil)*. Tiga hal itu oleh Habib Ali al-Jufri dimaknai dengan perspektif yang lebih luas. "Menyambung silaturahmi" dimaknai sebagai bentuk jaminan keamanan masyarakat. Adapun "melindungi darah" dimaknai sebagai perlindungan terhadap kehidupan. Sedangkan "mengamankan jalan" dimaknai sebagai jaminan keamanan publik.[22]

Jika demikian halnya, maka kerangka hukum Islam, baik yang terkonsepsi dalam fikih maupun hukum positif, idealnya memiliki nalar responsibilitas dan akomodasi terhadap kepentingan publik dan utamanya terhadap kelompok minoritas; termasuk penyandang disabilitas. Spektrum positif itu mestinya otomatis terkandung dalam setiap dimensi hukum Islam. Dengan begitu, semangat perjuangan kemanusian yang telah diintrodusir oleh Rasulullah saw tetap terus terjaga dan tidak tereduksi atau bahkan terdistorsi hanya karena mementingkan kemanfaatan untuk kelompok mayoritas saja. Inilah pentingnya mengapa mendahulukan kemanusiaan daripada religiositas menjadi niscaya.

Uraian panjang di atas setidaknya dapat memberikan sinyal baru terhadap reformasi aturan terhadap penyandang disabilitas yang bertindak sebagai wali nikah dan saksi nikah dalam KHI. Sebaran pemahaman para penghulu yang pada akhirnya, baik dari sisi hasil penafsirannya atau alasan yang digunakan, tampak meniscayakan potensi penelaahan ulang konten pasal terkait atau mungkin KHI secara keseluruhan. Mereformasi dapat menjadi salah satu alternatif untuk merealisasikan nalar-nalar yang berpihak pada hak penyandang disabilitas untuk kemudian disinkronisasikan dengan aturan lain yang khusus mengatur pemenuhan dan penguatan hak penyandang disabilitas.[23]

22 'Ali Zain al-'Ābidin bin 'Abdurraḥman al-Jufriy, *al-Insāniyyah Qabla at-Tadayyun,* (Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015), hlm. 201.

23 Di sisi lain, ini sebenarnya menandakan permasalahan yang tidak pernah

Aplikasi nilai-nilai etis-humanis dalam konteks Indonesia, baik dalam ranah hukum Islam yang identik dengan fikih atau hukum positif (KHI), oleh para penghulu akan menjadi wujud langkah konkret pemerintah dalam menjalankan amanat UUD 1945. Negara dalam konteks hak asasi manusia berkedudukan sebagai pemangku kewajiban atas seluruh warga negara termasuk kelompok minoritas; seperti penyandang disabilitas. Ini didasarkan pada UUD 1945 Jo. UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia yang setidaknya menegaskan tiga kewajiban negara atas hak asasi manusia, yaitu menghormati, melindungi, dan memenuhi.[24]

"Menghormati" dalam konteks ini adalah dengan tidak melakukan diskriminasi atau marginalisasi. Ini tidak hanya berupa tindakan, tetapi juga dalam bentuk pemikiran atau penafsiran hukum di mana hakim dan penghulu seyogyanya mempertimbangkan ini.

Kemudian, maksud dari term "melindungi" di sini adalah upaya negara untuk bertindak tegas terhadap siapapun yang mengganggu kehidupan penyandang disabilitas. Lebih dari itu, negara juga dapat berperan sebagai inisiator dan mensosialisasikan

selesai diperbincangkan sejak Indonesia mengakomodasi upaya kodifikasi hukum Islam. Memang benar upaya penyusunan berjalan dengan tidak banyak pertentangan. Akan tetapi, ketidakidealan terjadi ketika para *legal practice* (penghulu salah satunya) tidak menjalankan hasil kodifikasi seutuhnya. Ada banyak hambatan yang mereka hadapi. Salah satunya adalah ketika beberapa di antara mereka dan *Islamic legal profesionalist* (ulama atau tokoh agama yang memiliki otoritas keilmuan) memiliki ketidakseragaman pendapat dalam menilai suatu hukum di mana umumnya tetap terbawa pada kekhususan dan keistimewaan fikih (hukum Islam) yang diproduksi oleh ulama-ulama klasik. Lihat selengkapnya di Rumee Ahmed, "Which Comes First, the Maqāṣid or the Sharīʿa?", dalam Idris Nassery, Rumee Ahmed, dan Muna Tatar (ed.), *Islamic Law The Promises and Challenges of the Maqāṣid al-Sharīʿa,* (Maryland: Lexington Books, 2018), hlm.239-241.

24 Frichy Ndaumanu, "Hak Penyandang Disabilitas: Antara Tanggung Jawab dan Pelaksanaan oleh Pemerintah Daerah", *Jurnal HAM,* Vol. 11: 1 (April 2020), hlm. 139.

upaya perlindungan kepada mereka dalam berbagai dimensi kehidupan. Itu dilakukan untuk menghindarkan mereka dari bentuk diskriminasi, eksploitasi, atau penelantaran. Termasuk dalam bagian itu adalah perlindungan hak hukum mereka sebagai subjek hukum. Konteks untuk kajian ini adalah bahwa penghulu sebagai kepanjangan tangan negara dapat merealisasikan maksud dari term melindungi dengan menghadirkan pembacaan hukum yang inklusif, terutama yang menyinggung isu-isu disabilitas.

Maksud dari "memenuhi" di sini adalah hadirnya negara dalam mengambil langkah-langkah legislatif, yudisial, dan administratif, sebagai upaya jitu untuk memenuhi hak-hak penyandang disabilitas. Karenanya, reformasi berbagai aturan yang menyinggung disabilitas dapat ditelaah kembali agar tidak terjadi penelantaran hak hukum, termasuk pada isu-isu perkawinan.

Atas dasar itu, dalam konteks kajian ini, pertimbangan intelektualitas harus diposisikan lebih utama daripada pertimbangan secara fisik. Hanya melalui intelektualitasnya seseorang dapat memahami dan menempuh dialog dengan Tuhan dengan paripurna dan di posisi itulah ia tetap mendapatkan hak dan kewajibannya. Pada titik inilah kemudian dapat dikemukakan bahwa nilai universal kemanusiaan, yang salah satunya juga mencakup nilai kesetaraan, dapat didudukkan kembali untuk menelaah kembali klausul pasal wali nikah dan saksi nikah dalam KHI yang terkesan belum mengusung visi humanis dan kesetaraan. Ini adalah pekerjaan rumah bersama para pakar dan pemegang otoritas untuk memikirkan kembali ke arah manakah hukum Islam–yang terpositifkan–ke depan melangkah.

BAB 7
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari semua uraian di atas, nalar keberpihakan hukum penghulu hanya tampak saat merespons pasal 22 KHI, tentang wali nikah. Karena pentingnya wali nikah, segala upaya dikerahkan untuk tetap mempertahankan hak wali nikah penyandang disabilitas wicara dan rungu, baik dari sisi historis (sejarah dan fikih) dan apalagi sosiologis. Poin rujukannya adalah kemampuan berpikir (intelektualitas). Selama hal itu tidak terganggu maka bagi penghulu tidak ada alasan yang dapat menghalangi hak hukumnya.

Hal di atas berkebalikan dengan bagaimana saat penghulu merespons pasal 25 KHI, tentang saksi nikah. Mayoritas penghulu justru meyakini dan membenarkan apa yang tercantum dalam pasal 25 KHI. Ini dikuatkan melalui eksplorasi aspek historis (fikih) sebagai elemen dominan, aspek bahasa, dan sosiologis. Ketidakakomodasian penghulu terhadap isu ini terlihat berkaitan dengan kondisi sosial yang umumnya lebih mengakui saksi dari non-penyandang disabilitas.

Pola akomodasi dan inakomodasi di atas hadir karena ada dua faktor (perspektif) yang membentuk. *Pertama* karena aspek sistem hukum dan *kedua* posisi penghulu. Sistem hukum Islam yang identik dengan fikih memiliki peran penting di sini, baik untuk membentuk nalar keberpihakan atau tidak. Ini karena fikih difungsikan untuk keduanya. Sedangkan posisi penghulu sebagai pejabat mayoritasnya lebih diyakini oleh penghulu sendiri sebagai pengemban nilai-nilai fikih yang ini tidak lepas dari sejarah dan perkembangan kinerja

penghulu sejak pertama kali istilah itu muncul. Ini terlihat ketika mereka tidak bisa melepaskan diri dari merujuk fikih. Jadi, dialektika dua perspektif inilah yang membentuk konfigurasi pemahaman itu.

Dalam merespons isu disabilitas dalam wali dan saksi nikah, ada tiga jenis paradigma yang direpresentasikan oleh penghulu; positivistik, normativistik, dan utilitarinisitk. Semua jenis paradigma itu terepresentasi dalam nalar hukum penghulu. Namun dari ketiga jenis itu, paradigma normativistiklah yang lebih mendominasi. Penyebabnya selain ada kekuatan keyakinan publik akan sakralitas fikih dan kuatnya internalisasi fikih dalam diri penghulu, peran pemerintah dalam memfasilitasi paradigma juga menjadi salah satu pemicu utama.

Dominasi paradigma normativistik ternyata tidak semerta-merta menjadikan hasil pemahaman atau penafsiran yang tekstualis dan atomistik. Hal ini karena penggunaan paradigma normativistik terkadang bersinggungan dengan paradigma utilitarianistik dan begitu sebaliknya. Itulah sebabnya mengapa di sini fikih bisa disebut sebagai fikih bervisi humanis, walaupun ini hanya sebagian.

Di sini pada akhirnya dapat ditemukan benang merahnya. Konteks sosial yang ideologi dan perspektif dominannya menempatkan fikih ternyata tidak dapat dilepaskan dari sejarah sistem hukum yang berpengaruh kuat di Indonesia. Internalisasi pemikiran hukum Islam yang memiliki akar historis yang panjang ternyata cukup kuat dalam mempengaruhi perspektif atau penafsiran para praktisi hukum yang pada dasarnya sudah dibekali dengan keilmuan tentang hukum *hybrid* di Indonesia. Akhirnya, apapun masalah yang dibaca, apalagi terhadap pasal 22 dan pasal 25 tentang wali nikah penyandang disabilitas, rujukan dasar yang digunakan untuk menyatakan nalar keberpihakannya adalah fikih. Oleh karena itu, menggunakan fikih dalam merespons isu disabilitas dalam perkawinan harus dibarengi dengan nalar etis-humanis agar

fikih tetap bisa mengakomodasi perubahan yang terjadi dengan mengarahkan fikih ke ranah filosofis.

B. Rekomendasi

Kajian ini masih terbatas pada pasal 22 dan 25 KHI dengan hanya membahas penalaran hukum para penghulu terhadap isu hak wali nikah dan saksi nikah penyandang disabilitas. Penelusuran lebih jauh tentu akan lebih menarik jika penelitian lanjutan didesain dengan kerangka perbandingan nalar hukum hakim dan penghulu terhadap isu penyandang disabilitas dalam perkawinan. Ini tentu akan menemukan titik terang tentang konstruksi dan ideologi humanisme hukum pada dua praktisi ini yang secara wilayah kerjanya berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

Al- Qur'an dan Hadis

Baṣri, Abu Ḥasan 'Ali Muhammad bin Ḥabīb al-Mwardial-, *an-Nukatuwaal-'Uyūn: Tafsir al-Mawardi,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt), I: 233.

Qurṭūbiy, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anṣārial-, *Tafsir al-Qurṭūbiy,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014.

Ṣan'āniy, Muḥammad bin Ismā'il as-,*Subul as-Salām Syarh Bulūg al-Marām*, Riyadh: MaktabahMa'arif, 2006

Saeed, Abdullah, *Interpretingthe Qur'an: Towards a Contamporary Approach,* New York: Rouledge, 2005.

Shihab, Quraish, *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran,* Jakarta: Lentera Hati, 2019.

_____, Quraish, *Tafsir al-Misbah,* 15 Jilid, Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Tamīmiy, Muḥammad bin Ḥibbān bin Aḥmad bin Ḥibbān bin Mu'āz bin Ma'badat-, *al-Iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān,* Beirut: Muassasahar-Risālah, 1988.

Tirmīziy, Muhammad bin 'Isa bin Sawrah bin Mūsa bin aḍ-Ḍaḥāk at-, *Sunan at-Tirmiziy,* Beirut: Dār al-Garbial-Islamiy, 1988.

Zuḥaili, Wahbahaz, *-Tafsīr al-Munīr fial-'Aqīdahwaasy-Syarī'ah waal-Manhaj,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

Fikih / Uṣūl Fiqh

‘Abbādi, Abdullah al-,*Syar*ḥ *Bidāyah al-Mujtahid WaNihāyah al-Maqāşid,* Kairo: Dar as-Salām, 1995.

‘Aufī'Aud bin Rajā’ al-, *al-Wilāyahfian-Nikā*ḥ*,* Madinah: tt, 2002.

Dāsuqiy, Muḥammadad-, *al-A*ḥ*walasy-Syakhşiyyahfial-Mazhabasy-Syāfi’I,* Kairo: Dār as-Salām, 2011.

Gazāli, Abu Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammadal-, *al-Wasţ fial-Mazhab,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.

Ḥaṣni, Taqiyyuddīn Abi Bakar bin Muḥammadal-, *Kifāyahal-Akhyār fi* Ḥ*alliGhāyahal-Ikhtişār,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Hosen, Ibrahim dan Nadirsyah Hosen, *Ngaji Fikih: Pemahman Tekstual dengan Aplikasi Kontekstual,* Yogyakarta: bentang Pustaka, 2020.

Ibnu ‘Āsyūr, Muḥammad Ṭahir, *Maqashidasy-Syarī’ah al-Islāmiyyah,* Qatar: KementrianPerwakafan Islam, 2004.

Iby*ā*ni, Muhammad Zaid al-,*Syarhal-Ahkāmi asy-Syar’iyyah Fi al-Ahwāl asy-Syakhşiyyah,* Beirut: Maktabahan-Nahdhah, tt.

Jaziri, Abdurrahman al-, *Kitāb al-Fiqh ‘ala Mazāhib al-Arba’ah,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.

Khallāf, Abdul Wahab al-, *‘Ilmu Uşūl al-Fiqh,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘llmiyyah, 2010.

Khin, Muṣṭafaal–, Muṣṭafaal-Buga, dan ‘Alīasy-Syarbajiy, *al-Fiqh al-Manhajiy,* Damaskus: Dār al-Qalam, 1992.

Lembaga BahtsulMasail PBNU, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Pusat Studi dan Layanan Disabilitas (PSLD) Universitas Brawijaya, *Fiqih Penguatan Penyandang Disabilitas,* Jakarta: Lembaga BahtsulMasail PBNU, 2018.

Salām, Izudīn bin Abd as-, *Qawā'idal-Aḥkām fī Maşaliḥ al-Anam,* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014.

Syarbani, Muḥammadasy- al-Khaṭib, *Al-Iqna'fiHalli Alfādz Abi Syuja',* Semarang: Toha Putera, tt.

Wizārahal-Awqāf waasy-Syu'ūn al-Islamiyyah, *al-Mawsu'ahal-Fiqhiyyah,* Kuwait: Wizārahal-Awqāf waasy-Syu'ūn al-Islamiyyah, 1983

Zarqā, Aḥmad Muḥammadaz-, *Syarhal-Qawāidal-Fiqhiyyah,* Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Zuḥaili, Wahbahaz, *al-Fiqhual-Islāmiywa Adillātuhu,* Damaskus: Dār al-Fikr, 2004.

_____, *at-Tafsīr al-Munīr fial-'Aqīdahwaasy-Syarī'ah waal-Manhaj,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

_____, *Ilmu Uşūl Fiqh al-Islāmiy,* Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

_____, *Mawsū'ah al-Fiqh al-Islāmiywaal-Qaḍāya al-Mu'āşirah,* Damaskus: Dār al-Fikr, 2010

Buku-buku Hukum

Ali,Achmad, *Menguak Tabir Hukum,* Jakarta: Kencana, 2015.

Anwar,Syamsul "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam Ainurrofiq (ed.), *MazhabJogja*:*Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer,* Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2002.

Arto, Mukti,*Penemuan Hukum Islam Demi Mewujudkan Keadilan: Penerapan Penemuan Hukum, Ultra Petita dan ExOfficio Hakim Secara Proporsional,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.

Azizi, Qadry, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia,* Semarang: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. vii-viii.

Bhatty Isra, Asad Ali Moten, Mobin Tawakkul, and Mona Amer, "Disability in Islam; InsightsintoTheology, Law, andPractice" dalam ChaterieA.Marshall (ed.), *Disabilities: InsightsformAc rosssFieldsandAroundtheWolrd,* London: Pregaer Publisher; 2009.

Bongiovanni, Giorgio, dkk., (ed.), *Handbookof Legal ReasoningandArgumentation*, Dordrecht: Springer, 2018.

Bowen, John R., *Islam, Law, and,Equality in Indonesia: An AnthropologyofPublicReseoning,* Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2003.

Erwin, Muhammad *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis Terhadap Hukum dan Hukum Indonesia (Dalam Dimensi Ide dan Aplikas),n*Jakarta: Rajawali Press, 2015.

Freidman, Lawrence M., *Impact: How Law AffectsBehavior,* Massachusetts: HarvadUniversityPress, 2016.

_____, Lawrence M., *Sistem Hukum Perspektif Ilmu Sosial,* terj. M. Khozin, Bandung: Nusamedia, 2013.

Hak, Nurul, "Difabilitas dalam Sejarah Islam", dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro'fah (ed.), Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Hussin, Izza R, *The Politicsof Islamic Law: LocalElitees, Colonial Authority, andthe Making ofthe Muslim State,* Chicago: The Universityof Chicago Press, 2016.

Maccormick, Neil, *PracticalReason in Law andMorality,* New York: Oxford UniversityPress, 2008

Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia,* Jakarta: RajawalPress, 2012.

Manan, Abdul, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia,* Depok: Kencana, 2017.

Minhaji, Akh., *Islamic Law andTradtion:aSocioHistoricalApproa ch,* Yogyakarta: Kurnia Kalam SemeestaPress, 2008.

Mir-Hosseini, Ziba, Lena Larsen, Christian Moeand Kari Vogt, *Gender andEquality in Muslim Family Law JusticeandEthics in the Islamic Legal Tradition*(ed.)*,* London: I.B.Tauris, 2013

Mir-Hosseini, Ziba,Mulki Al-Sharmani, andJana Rumminger (ed.), *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition,* London: Oneworld Publications, 2015.

Nassery, Idris, dkk., (ed.), *Islamic Law The PromisesandChalleng esoftheMaqāṣidal-Sharīʿa,* Maryland: LexingtonBooks, 2018.

Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition, andIdentity: The Kompilasi Hukum Islam andLegal Practice in the Indonesian ReligiousCourts,* (Amsterdam: Amsterdam UniversityPress, 2010.

Prihantoro, Hijrian Angga, *Filsafat Hukum Islam Indonesia: Skarlitas dan Prularitas,* Yoyakarta: LkiS, 2019.

Raz, Joseph, *BetweenAuthorityAndInterpretation*, Oxford: Oxford UniversityPrees, 2009.

Richardson, Kristina L.,*DifferenceandDisability in The Medieval Islamic World,* Edinburgh: EdinburghUniversityPress, 2012.

Rispler-Chaim, Vardit, *Disability in Islamic Law,* Dordrecht: Springer, 2007.

Rofiq, Ahmad, *Hukum Perdata Islam di Indonesia,* Jakarta: Rajawali Press, 2013.

Scalenghe, Sara, *Disability in The Ottoman World:1500-1800,* New York: Cambridge UniversityPress, 2014.

Shidarta, *Hukum Penalaran dan Penalaran Hukum,* Yogyakarta: Genta Publishing, 2013

Stelmach, Jerzy dan BartoszBrozek, *Methodsof Legal Reasoning,* Dordrecht: Springer, 2016.

Sumarman, Anto, *Hukum Adat Perspektif Sekarang dan Mendatang*, Yogyakarta: Adi Cita Karya Nusa, 2003

Syarifuddin, Amir, *Meretas Kebekuan Nalar Ijtihad: Isu-isu Penting hukum Islam Kontemporer di Indonesia,* Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Tucker, Judith E., *Women, Family, and Gender in Islamic Law: Themes in Islamic Law,* Cambridge: Cambridge UniversittyPress, 2008.

Vandevelde, Kenneth J.,*Thinking Like a Lawyer: An Introductionto Legal Reasoning*, Philadelphia: WestviewPress, 2011.

Wahid, Marzuki,*Fiqh Indonesia: Kompilasi Hukum Islam dan Ccounter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam dalam ingkai Politik,* Bandung: Penerbit Marja,2014.

Perundang-Undangan

Kompilasi Hukum Islam Indonesia.

Peraturan Menteri Pendayagunaan Aparatur Negara Nomor: PER/62 /M.PAN/6/2005 Tentang Jabatan Fungsional Penghulu dan Angka Kreditnya.

UU Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat.

Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2019 TentangPencacatanPerkawinan.

Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2011 tentang Pengesahan Konvensi Hak Penyandang Disabilitas.

Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas.

Skripsi dan Tesis

Chanafi, Yuslam*, "Saksi Perempuan Menurut Yusuf Al-Qardhawi dan Amina Wadud", Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta 2007.

Halili, "Penghulu di Antara Dua Otiritas Fikih dan Kompilasi Hukum Islam: (Studi tentang Dinamika Penyelesaian Isu-Isu Hukum Perkawinan di Daerah Istimewa Yogyakarta)", *Disertasi* Universitas Islam Negeri Sunan KalijagaYogayakarta, 2019.

Hijriyah, Awwalul, *"Saksi Dalam Pernikahan Menurut Pandangan Mazhab Maliki*", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

Jaedin,"Akibat Hukum Perkawinan Penyandang Difabel Mental Tinjauan Maqashid Al-Syariah", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2018.

Kamsay, Davit Anwar, "Tinjauan Hukum Islam TerhadapPerkawin anPenyandangCacat Mental", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2011.

Mustangin, Muhammad, "Pandangan Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Yogyakarta Terhadap Syarat Adil Bagi Saksi Pernikahan", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan KalijagaYogayakarta (2019).

Rachman, Nurul Amalia, "Pembentukan Keluarga Sakinah Dalam Keluarga Difabel (Studi di Kecamatan Lowokawaru Kota Malang)", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017

Rohman, Abdul, "Analisis Pendapat Ibnu Hazm Tentang Saksi Perempuan Dalam Pernikahan", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2016.

Rum, Muhammad Masrur, "*Pandangan Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Penghulu Wanita*", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2018),

Saputra, Megi*,* "*Pandangan Penghulu Kantor Urusan Agama (KUA) Kota Yogyakarta Tentang Penghulu Wanita", Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta (2019),

Sofiyandi, Achmad Afik, "Analisis Hukum Islam Terhadap Pandangan Wahbah Al-Zuḥaili Tentang Perceraian Dengan Alasan Istri Penyandang Cacat", *Skripsi* Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019.

Wardian, "*Saksi Wanita Menurut Asghar Ali Enginer dan Relevansinya Dalam Akad Nikah*", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

Latifah, Asri, "Kehadiran Saksi Pada Saat Akad Nikah dan Implikasi Hukumnya:Studi Analisis Pendapat As-Sarakhsiy dan Ibnu Rusyd Al-Qurtubiy", *Skripsi* Univeristas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2017.

Nafisah, Saidah, "*Eksistensi Penghulu Wanita di Indonesia Dalam Prespektif Hukum Islam", Skripsi* Univeristas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Artike dan Jurnal

Abdullah, Amin, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi", *asy-Syir'ah,* Vol. 46, Nomor 2 Desember 2016, hlm. 315-368.

Aditya, Zaka Firman dan RizkisyabanYulistyaputri, "Romantisme Hukum di Indonesia: Kajian Atas Kontribusi Hukum Adat dan Hukum Islam Terhadap Pembangunan Hukum di Indonesia", *Rechtsvinding,* Vol. 8, Nomor 1 April 2019, hlm. 37-53

Beckmann, Keebetvon Benda-dan BertramTurner, "Legal Pluralism, SocialTheory, and The State", *The Journalof Legal PluralismandUnofficial Law,* Vol. 50, Nomor 3 Oktober 2018, hlm. 255-274.

Burhanudin, Jajat,"The Dutch Colonial Policy on Islam, Reading the Intellectual Journey of SnouckHurgronje", *Al – Jami'ah,* Vol. 52 Nomor 1 2014, hlm. 25-58

Dupret, Baudoiun, Adil Boulya, Monika Lindbekk, dan Ayang Utriza Yakin, "Filling Gap in Legislation: The Use of Fiqh byContemporaryCourt in Morocco, Egypt, and Indonesia", *Islamic Law andSociety,* Vol. 26, Nomor 4 September 2019, hlm. 405-436.

Coombs, Robert H., "Karl Mannheim: Epistemologyand The SociologyofKnowledge", *The SociologialQuarterly,* Vol. 7, Nomor 2 Spring 1996, hlm. 229-233.

Fauzia, Amelia,"Antara Hitam dan Putih: Pengulu pada Masa Kolonial Belanda", *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*, Vol.10, Nomor 2 Desember 2003, hlm. 175-198.

Kharlie, Ahmad Tholabi, "Modernisasi, Tradisi, dan Identitas: Praktik Hukum Keluarga Islam di Indonesia", *Studia Islamika,* Vol. 18, Nomor 1 2011, hlm. 167-198.

Hadi, Mukhammad Nur, "Muhammad Syahrur dan Konsep *MilkulYamin:*Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh", *Yudisia,* Vol. 10, Nomor 1 Juni 2019, hlm.25-51.

Harisudin, M. Noor, "Rekonstruksi Fiqh dalam Merespon Perubahan Sosial", *asy-Syir'ah,* Vol. 50 Nomor 1 Juni 2016, hlm. 81-107.

Hefni, Mohammad, "Trend Ontologis dan Epistemologi Kajian Hukum Islam", *al-Ihkam,* Vol. 8, Nomor2 Desember 2013, hlm. 335-373.

Harahab, Yulkarnain dan Andy Omara, "Kompilasi Hukum Islam dalam Perspektif Hukum Perundang-Undangan", *Mimbar Hukum,* Vol. 22, Nomor 3 Oktober 2010, hlm. 625-644.

Imdad, Muhammad "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sosiologi Pengetahuan", *Kalimah,* Vol. 13, Nomor 2 September 2015, hlm. 235-252.

Syafi'ie, M., "Pemenuhan Aksesibilitas Bagi Penyandang Disabilitas", *Inklusi,* Vol. 1:2 (Juli 2014), hlm. 269-290

Minhaji, Akh. Dan Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, "Arah Baru Studi Hukum Islam di Indonesia", *Jurnal Perta*, Vol. 6, Nomor 3 2005, hlm.

Mukri, Muh., "DinamikaPemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial), *Analisis,* Vol. 11, Nomor2 Desember 2011, hlm. 189-218Maftuhin, Arif "Mengikat Makna Diskriminasi", *Inklusi: Jurnal ofDisabilityStudies,* Vol. 3, Nomor 2 Desember 2016, 139-162.

Miles, M., "SomeHistoricalTextsonDisability in theClassical Muslim World"*, SomeHistoricalTextsonDisability in theClassical Muslim World,* Vol. 6 Nomor 2-3 Oktober 2008, hlm. 77-88.

Mulyadi, "Agama dan Pengaruhnya dalam Kehidupan Agama"*, Jurnal Tarbiyah Al-Awlad,* Vol. 6, Nomor 2 2016, hlm. 556-564.

Mutakin, Ali, "Kitab Kuning dan Tradisi Intelektual Nahdlatul Ulama (NU) Dalam Penentuan Hukum", *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran,* Vol. 18, Nomor 2 Desember 2018, hlm. 192-210.

Muttaqin, Ahmad "Etika Sosial Terhadap Difabel Netra", *Inklusi,* Vol. 6, Nomor 1 Juni 2019, hlm. 93-126.

Najib, Agus Moh., "Reestablishing Indonesian*Madhhab: 'Urf*a ndtheContributionofIntellectualism", *al-Jami'ah,* Vol. 58, Nomor 1 September 2020), hlm. 171-208.

Nurlaelawati, Euis, "Hukum Keluarga Islam ala Negara: Penafsiran dan Debat atas Dasar Hukum Kompilasi Hukum Islam di Kalangan Otoritas Agama dan Ahli Hukum", *asy-Syr'ah,* Vol. 50, Nomor 1 Juni 2016, hlm. 199-222

Orucu, Esin, "Whatis a Mixed Legal System: ExclusionorExpansion?"*, Electronic JournalofComparative Law,* Vol. 12, Nomor 1 Mei 2008, hlm. 1-18.

Ramadhan, Choky R., "Konvergensi *Civil Law* di Indonesia dalam Penemuan dan Pembentukan Hukum", *Mimbar Hukum,* Vol. 30, Nomor 2 Juni 2018, hlm. 213-229.

Rohmanu, Abid,"Paradigma Hukum Islam Teoantroposentris: TelaahParadigmatisPemikiran Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed", *Kodifikasia: Jurnal Penelitian Islam*, Vol. 13, Nomor 1 2019, hlm. 33-47.

Sa'diyah, Zaimatus, "Relasi Gender Dalam Keluarga Pasangan Pernikahan Difabel Di Kudus Jawa Tengah", *Palastren,* Vol. 9, Nomor 1 Juni 2016, hlm. 43-67.

Sodik,Mochammad, "Pembacaan Progresif terhadap Fikih Keluarga: Kritik terhadap KHI dan RUU HTPA", *Asy-Syir'ah,* Vol. 46, Nomor 1 Januari 2012, hlm. 109-138.

Syifa' dan Nabila Saifi Nuha Nurul Haq, "Politik Hukum Islam Era Kerajaan Kesultanan"*, Jurnal Reflektika,* Vol. 13, Nomor 1 Juni 2017, hlm. 1-19.

Thahir, Masnun, "Perspektif Baru Fiqh Pluralis: Telaah Deskontruktif Terhadap Doktrin Hukum Islam Klasik", *Hermenia,* Vol. 6, Nomor 2 Desember 2007, hlm. 351-372.

Weruin, Urbanus Ura, "Logika, Penalaran, dan Argumentasi Hukum"*,Jurnal Konstitusi,* Vol. 14, Nomor 2 Juni 2017, hlm. 374-395.

Yakin, AyangUtriza, "Dialetic Between Islamic Law and Adat Law in the Nusantara: A Reinterpretation of the Terengganu Inscription in the 14th Century", *Heritage of Nusantara: International of Religious Literature and Heritage,* Vol. 3, Nomor 2 Desember 2014, hlm. 293-312.

_____, "The Register of the Qadi Court *"KiyaiPeqihNajmuddin"*of the Sultanate of Banten, 1754-1756 CE.", *Studia Islamika,* Vol. 22, Nomor 3 2015, hlm. 443-486.

_____, "The Transliteration and Translation of the Leiden Manuscript Cod. Or. 5626 on the *Sijjil*of the Qadi of Banten 1754-1756 CE. "*, Heritage of Nusantara: International of Religious Literature and Heritage,* Vol. 5, Nomor 1 Desember 2016, hlm. 23-76.

_____, "Undhang-Undhang Banten: A 17th to 18th Century Legal Compilation from the Qadi Court of the Sultanate of Banten", *Indonesian and The Malay Wolrd,* Vol. 44, Nomor 130 2016, hlm. 365-388.

Zabidi, "Paradigma Utilitarinistik dalam Istinbath Hukum Islam", *al-Ihkam,* Vol. 7, Nomor 2 Desemer 2012, hlm. 368-382.

Lain-lain

Abdullah, Amin, "Merajut Filsafat Islam KeInndonesiaan: *Fresh Ijtihad* Memperjumpakan Ulum al-Din dan Sains Modern dalam Keilmuan Keagamaan Islam Untuk Pembangunan Bangsa" dalam Muhammad Arif (ed.) *Filsafat Islam: Historisitas dan Aktualisasi,* Yogyakarta: FA Press, 2014.

Ali, Hasanuddin dan Lilik Purwandi, *Wajah Muslim Indonesia,* Jakarta: Islami[dot]co, 2019.

Berger, Peter L., dan ThomaLuckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge,* London: Penguin Books, 1996.

Baidhowi, *Humanisme Islam: Kajian terhadap Pemikiran Filosofis Muhammad Arkoun,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.

Fanani, Muhyar*Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Ipa, Mara, dkk., *Menghapus Jejak Kaki Gajah,* Sleman: PT. Kanisius, 2018.

Isma'il, Ibnu Qoyim, *Kiai Penghulu Jawa di Masa Kolonial,* Jakarta: GemaInsani Press, 1997.

Jufriy, Ali Zain al-'Ābidin bin 'Abdurraḥmanal-, *al-Insāniyyah Qablaat-Tadayyun,* (Abu Dabi: Dār al-Faqīh, 2015), hlm. 201.

Kodir, Faqihuddin Abdul, *Qira'ahMubadalah: Tafsir Progresif Untuk Keadilan Gender dalam Islam,* Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

Mannheim, Karl, *Ideologyand Utopia: An Introductionto The Socology of Knowledge*, London: Routledge, 1954.

Marcoes,Lies, dkk., *Maqashidal-Islam,*Cet. I (Jakarta: Yayasan Rumah Kita Bersama, 2018).

Moertono, Soemarsaid, *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Masa Lampau: Studitentang Masa Mataram II Abad XVI,* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.

Muhammad, Husein, *Islam Tradisional yang Terus Bergerak,* Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

_____, *Islam yang Mencerahkan dan Mencerdaskan: Memikirkan Kembali Pemahaman Islam Kita",* Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

_____, "Gender dalam Pendekatan Tafsir *Maqāshidī*", *Makalah* disampaikan pada Penganugerahan Doktor Kehormaan Bidang Tafsir Gender di Univeritas Islam Negeri Walisongo Semarang, tanggal 26 Maret 2019.

Nurlaelawati, Euis, "Mengkaji Ulang Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Negara, Agama, dan Keadilan dalam Keluarga", *Makalah* disampaikan di hadapan Rapat Senat Terbuka Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam acara Pengukuhan Guru Besar dalam Hukum Keluarga Islam, tanggal 4 Oktober 2018.

Muthahhari, Murtadha, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis,* Jakarta: SadraPress, 2019.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.

Ricklefs, M.C., ”Religion, PoliticsandSocial Dynamics in Java: Hi storicalandContemporaryRhymes”, dalam GregFealyadn Sally White (ed.), *Epressing Islam: Religious Life in Politics in Indonesia,* Singapura: ISEAS Publishing, 2008.

Ro’fah (ed.), *Fikih (Ramah) Difabel,* Yogyakarta: Q-Media, 2015.

Ro’fah, “Kontestasi Wacana Difabilitas”, dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro’fah (ed.), Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Rose, Martha, *The StaffofOedipus: TransformingDisability in AncientGreece,* Ann Arbor:UniversityofMichiganPress, 2003.

Syahrastani, asy-, *al Milal waal- Nihal*, alih bahasa Aswadie Syukur, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2003.

Waryono AG., “Difabilitas Dalam Al-Qur’an”, dalam *Membincang Islam dan Difabilitas,* Ro’fah (ed.), Yogyakarta: Pusat Studi Layanan Difabel (PSLD) UIN Sunan Kalijaga, 2012.

Yakin, Ayang Utriza, *Sejarah Hukum Islam Nusantara Abad XIV-XIX,* Jakarta: Kencana, 2016.

Zuhri, M., *Potret Keteladanan Kiprah Politik Muhammad Rasulullah,*Yogyakarta: LESFI, 2004.

Website

“Dirjen: Bimas Islam Harus Jadi Pioneer Layani Penyandang Disabilitas!”,https://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/kemenag-dan-pbnu-perkuat-kerjasama-dalam-layanan-keagamaan-bagi-disabilitas, aksestanggal 17 Mei 2020.

“Kemenag dan PBNU, Perkuat Kerjasama DalamLayananKeaga maanBagiDisabilitas”,https://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/kemenag-dan-pbnu-perkuat-kerjasama-dalam-layanan-keagamaan-bagi-disabilitas, aksestanggal 17 Mei 2020.

"Kumpulan Makalah Acara Workshop Fikih Difabel", https://tarjih.or.id/kumpulan-makalah-acara-workshop-fikih-difabel-ahad-02-desember-2018/, akses 1 November 2019.

"Majelis Tarjih dan MPM Adakan Workshop Difabel", https://www.suaramuhammadiyah.id/2018/12/03/majelis-tarjih-dan-mpm-adakan-workshop-fikih-difabel/, akses 1 November 2019.

"Malang Jadi Pelopor Kota Inklusi", https://surabaya.tribunnews.Com/2012/12/05/malang-jadi-pelopor-pendidikan-inklusi, akses 10 Januari 2020.

"Malang Targetkan Menjadi Kota Inklusif", https://republika.co.id/berita/nfbqsw/malang-targetkan–menjadi-kota-inklusif, akses 15 Januari 2020.

"Tambah Sekolah Layak Inklusi", https://radarmalang.id/tambah-sekolah-layak-inklusi/ tentang perkembangan sekolah menuju sekolah layak inklusi, akses 10 Januari 2020.

Adi Condro Bawono, "Perbedaan Keputusan dengan Peraturan", https://m.hukumonline.com/klinik/detail/ulasa//lt4f0281130c750/perbedaan-keputusan-dengan-peraturan, akses tanggal 27 April 2020.

https://malangkota.bps.go.id/statictable/2017/06/14/537/luas-wilayah-dan-persentase-luas-wilayah-di-kota-malang-terhadap-luas-kota-malang.html, akses 29 Februari 2020.

Tentang Penulis

Mukhammad Nur Hadi lahir di Lumajang, 16 Mei 1994. Pendidikan dasar hingga menengahnya ditempuh di kota kelahiran; SDI Al-Ittihad Tukum (2006), Mts N 01 Lumajang (2009), dan MAN Lumajang (2012). Ia juga aktif mengikuti pembelajaran di Madrasah Diniyah di desa kelahirannya, Tukum, sekaligus mengikuti kelas tahfidz al-Qur'an, meski akhirnya ia hanya mampu menyelesaikan 15 Juz.

Tamat dari Madrasah Aliyah, ia melanjutkan studinya di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang pada jurusan Al-Ahwal Asy-Syakhshiyyah, Fakultas Syari'ah. Di sinilah ia mulai aktif di organisasi tahfidz kampus, Haiah Tahfidz al-Qur'an (HTQ). Selama kuliah, Ia juga menjadi santri di Pondok Pesantren Salafiyyah Sayfi'iyyah Nurul Huda Mergosono, kota Malang, di bawah asuhan K.H. Masduqi Mahfudz. Di pesantren ini, ia berhasil merampungkan hafalan al-Qur'annya di bawah asuhan K.H. Shihabuddin (2014). Ia juga terlibat aktif di pengembangan media pesantren, sebagai Co. Redaksi NUN Media.

Usai merampungkan jenjang S-1, di tahun 2016-2018, anak dari Abdul Hamid dan Nurul Aini ini dipercaya untuk menjadi Pembina Sekolah Tahfidz bagi mahasiswa di HTQ UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Ia juga tercatat sebagai Mu'allim al-Qur'an dan Mushahhih al-Qur'an di Ma'had al-Jami'ah di kampus yang sama (2017-2018). Dalam rentan waktu itu, penulis menerima beasiswa LPDP (2017) yang kemudian mengantarkannya hijrah ke Yogyakarta untuk menempuh studi lanjut (magister) di kampus inklusif, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta selama dua tahun (2018-

2020). Di sinilah ia mulai lebih menekuni dunia kepenulisan dan penelitian. Ia pun juga turut aktif di Sekolah Pemikiran Islam Batch 1 hosted by Pascasarjana UII Yogyakarta.

Kegemarannya menulis membuat beberapa tulisannya, baik yang bergenre ilmiah maupun populer, terbit. Beberapa tulisannya yang berhasil terbit antara lain;

- The Prohibiton of Pregnant Marriage by Modin: Case Study in Temas Village, Batu, *Proceeding of the 3rd IIFAS Conference, hosted by* UII-UGM Yogyakarta.
- Mahar Produktif dalam Penalaran Ta'lili, *Qalamuna,* Vol. 4, Nomor 2 Februari 2019
- Muhammad Syahrur dan Konsep Milkul Yamin: Kritik Penafsiran Perspektif Ushul Fiqh, *Yudisia,* Vol. 10, Nomor 1 Juni 2019
- Mubadalah Perspective: a Progresive Reading on Book of Dhau'al-Mishbah fi Bayani Ahkam an-Nikah, *Islam Universalia,* Vol. 1, Nomor 3 Januari 2020.
- Modin dan Otoritasnya: Studi Kasus Larangan Kawin Hamil di Kelurahan Temas Kota Batu, *Yudisia,* Vol. 11, Nomor 1 Juni 2020
- Pernikahan dan Disabilitas: Nalar Hukum Penghulu di Kota Malang, *Publica Institute, 2020*

Ada juga beberapa tulisan hasil penelitian lain yang tidak diterbitkan, seperti:

- Revitalisasi Nilai-Nilai Hukum Islam Terhadap Realitas Aturan Kawin Hamil Dengan Metode Ijtihad Integratif Intiqa'i Dan Intisya'i, *Makalah Final Muslim Law Fair 2014, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.*
- Harmonisasi Konflik Akibat Larangan "Kawin Hamil" Oleh Modin Di Desa Temas Kecamatan Batu, *Penelitian*

Kolaboratif dengan Dosen di LP2M UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.

- Nalar *Istihsan* sebagai Pembaharuan Hukum Islam Kontemporer dalam Fatwa MUI Tentang Aborsi, *Esai Nasional MUI Bandar Lampung.*
- Narasi Perlawanan Perempuan Muda NU Atas Patriarkisme dan Konservatisme, *Presentation Paper di Graduate Forum Call Paper, Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*
- Nalar Dan Ideologi Fikih di Media: Kajian Konten Fikih Perempuan di Instagram, *Presentation Paper di Graduate Forum Call Paper, Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

Ia juga terbilang cukup aktif menulis isu-isu hukum keluarga dan beberapa isu kajian Islam lain di beberapa media online. Di islami.co misalnya, tulisannya yang fokus membahas hukum keluarga telah terbit sebanyak lima kali, di antaranya*, Buat Para Calon Istri, Mintalah Mahar Produktif, Bukan Konsumtif; Saksi Nikah Tuli dan Tunanetra, Apakah Akad Nikah Sah?; Apakah Menikah dengan Difabel Tidak Sekufu?; Bisu dan Tuli, Apakah Sah Menjadi Wali Nikah?; dan #tanyaislami: Apakah Istri Pernikahan Siri Tidak Bisa Mendapatkan Warisan Suami?"*. Tulisan dengan tema yang sama juga pernah diterbitkan di nun-media.com; *Hukum dan Media: Kemanakah Arah Hukum Perkawinan Kita?*

Adapun tulisan bertema lainnya diantaranya; *Bolehkah Sedekah pada Pelacur dan Tukang Maksiat yang Lain;* artikel di islami.co*,* dan *Puasa dan Semangat Pembangunan Peradaban Bangsa;* artikel di artikula.id. Beberapa tulisan lain terbit di nun-media.com, seperti *Distingsi antara 'Illat dan Hikmah; Membaca Ritme dan Sajak dalam al-Qur'an; Di Balik Terbunuhnya Ali, Ada Sosok Wanit; Mimpi 100 Tahun Indonesia (Semangat Hijrah:*

Semangat Revolusi Mental), *The Real Resurrection;* dan *Retorika Iblis*.

Saat ini, suami dari Hilya Alfarahah dan bapak dari Hadijah Noura ini masih sedang terus menyibukkan diri untuk merampungkan beberapa tulisan bertema hukum keluarga yang akan diterbitkan dalam bentuk buku maupun artikel jurnal, sembari mengajar dan mengelola pesantren di Malang. Penulis bisa disapa melalui email; *hadinurmukhammad@gmail.com* atau melalui nomor hp: 085280179576.

Index

A

‘Abasa 62
Abban bin Utsman bin Affan 64
Abbasiyah 64
Abdullah bin Ummi Maktum 62
Abdullah Saeed 97, 98, 128, 182
Abdul Manan 143
abkam 54
Aceh 80, 119
Achmad Ali 16, 55, 56, 71
Adil ix, 1, 33, 35, 36, 41, 42, 71, 94, 95, 147
Affliction 45
‘Afl 66
Agen moral 162
‘Aha 51, 52
Ahliyyah 31, 32, 56, 57, 58, 59, 60
Ahliyyah al-adā’ 57, 58, 59, 60
Ahliyyah al-adā’ al-kamīlah 58
Ahliyyah al-wujūb 57
Ahliyyah al-wujūb al-kamīlah 57
Ahliyyah al-wujūb an-naqīṣah 57
Ahlu ar-ra’y 144
Ahmad Muttaqin 54
‘Ajaza 51, 52
‘Ăjizun 51
Akal 12, 35, 39, 56, 59, 69, 86, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 149, 162
Akomodasi 21, 95, 103, 120, 145, 166, 169
Akomodatif 76, 84, 85, 89, 107, 109, 127, 129, 134, 139, 150, 153, 159, 165
Al-adā’ naqiṣah 58
Al-ahkām al-far’iyyah 154, 155
Al-a’ma 54
Alan Wastons 116
Al-Hayawān 64
Ali Sodiqin vi, 58, 59
Al-Jahiz 64
Al-Magazi 64
Al-qiyām al-asāsiyyah 154, 155
Al-Qur’an 41, 44, 45, 52, 53, 54, 56, 62, 63, 97, 120, 142, 143, 153, 188, 190
Al-Walid Ibn al-Mughirah 62
Analogi 19, 90, 91
Anderson 69
An-nuṣūs al-qanūniyyah 56
Anthrocentric relationship 156
Antroposentris 73, 93, 94, 139, 146, 160, 161, 164
Aqrab 35, 36, 37
Arif Maftuhin 12, 46, 49, 50, 60
Aristoteles 68
Aṣam 54
Asḥāb al-‘ahāt 51, 52
‘awaqa 53
Awāriḍ muktasabah 58
Awāriḍ samāwiyyah 58
Ayang Utriza Yakin 80, 81, 119, 134, 180
Az-ẓimmah 57
Zz-Zuḥaili 24, 26, 29, 30, 31, 32, 38, 40, 43, 57, 58, 59, 111, 156

B

Bakhr 66
Banten 81, 183, 184
Barnes 47
Beckmann 122, 180
Belanda 7, 8, 14, 78, 79, 81, 82, 116, 117, 118, 121, 180
Beschiking 138
Bimas Islam 147, 148, 186
Bisu 68, 190
Blight 51
Burs 66

C
Cacat 49, 72, 75, 177, 179
Caught Between Three 82, 144
Cirebon 3, 80, 119
Citizenship 160
Civil law 14, 114, 116, 117, 141
Colonialism scholarship 51
Common good 160
Common law 14, 116, 117
Compendium 118

D
Da'i 78
Damaskus 16, 23, 29, 31, 43, 57, 58, 59, 69, 111, 156, 172, 173, 174
Deaf-mute 68
Defect 51
Defective intellect 69
Demak 7, 8, 78, 80, 119
Dialektik 12, 81
Dialektika 70, 94, 102, 116, 132, 152, 157, 159, 170
Difabel viii, x, 5, 6, 47, 49, 52, 54, 58, 59, 60, 64, 87, 175, 178, 179, 182, 183, 186, 187, 190
Disabilitas v, viii, ix, x, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 20, 21, 22, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 77, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 122, 126, 129, 131, 133, 134, 135, 139, 140, 146, 147, 148, 152, 153, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 186
Disabilitas sensorik 35, 36, 39, 61, 96
Disability 12, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 65, 66, 67, 68, 93, 175, 176, 177

E
Eksklusif ii, 112, 135, 157, 159
Elan vital 74
Elegansi 74
Elephantiasis 67
Elite 79, 81, 119, 145
Emansipatoris 10, 85, 95, 134, 159, 165
Eropa 51, 79, 93
Etika 111, 112, 159, 160, 162, 164
Etis 155, 158, 164, 165, 167, 170
Expedient 70

F
Fairness 98
Filosofis 107, 164, 171
Fires 82, 144
Fisik viii, 1, 2, 11, 35, 42, 45, 46, 47, 51, 54, 57, 62, 65, 86, 95, 96, 100, 104, 105, 106, 110, 158, 168
Formalistik 8, 164
Fundamental values 97

G
Gender 2, 3, 73, 93, 176, 177, 183, 185
Genetic disorder 67
Gila 31, 59, 66, 68, 69, 86, 87
Gramatikal 16, 17, 90, 91, 117, 156
Gus Dur 162

H
Habib Ali al-Jufri 166
Hadis 28, 29, 30, 39, 45, 53, 63, 64, 142, 143, 144, 145, 153
Hanābilah 26, 27, 32, 33, 34, 37
Ḥanāfiyyah 28, 30, 32, 40, 42
Handicap 45, 46
Hazl 59

Historis 16, 18, 52, 77, 84, 90, 99, 100, 102, 107, 108, 112, 122, 126, 139, 144, 145, 146, 156, 169, 170
Hukum adat 14, 114, 116, 118, 119, 120
Hukum ilahi 161
Hukum Islam xii, 1, 3, 8, 16, 17, 18, 69, 71, 72, 73, 80, 81, 84, 115, 117, 118, 119, 128, 131, 133, 138, 143, 150, 158, 160, 164, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 190
Hukum sultan 80
Hukum Tuhan 130, 159
Humanis 53, 69, 112, 139, 143, 146, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 170
Huqūq al-māliyah 156
Hybrid 170

I

Ibnu Sihab az-Zuhri 64
Ideologi 14, 72, 76, 87, 127, 128, 146, 148, 149, 170, 171
Ideologis 105, 112, 135, 139
Idiot 31, 69
Ifda' 66
Ijtihad 9, 80, 85, 101, 104, 118, 126, 139
Ikrāh 59
Imāmah 25
Impairment 45, 46, 47
indrawi 39, 95
Infertility 67
Inggris 46, 47, 51, 68, 117
Inklusif 11, 31, 147, 157, 159, 168, 187, 188
Insane 68
Intelektual viii, 31, 57, 58, 59, 60, 68, 69, 86, 92, 93, 95, 101, 110
intelektualitas 95, 96, 100, 162, 168, 169
Intentional injure 65
Islam vi, viii, x, xii, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 26, 32, 42, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 93, 96, 100, 102, 103, 105, 106, 110, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190
Islamic Law 3, 51, 65, 66, 67, 70, 71, 81, 134, 167, 175, 176, 177, 180, 183
Istisnā' 87
Isyarat 37, 69, 92, 100, 103, 104, 105, 107
Izudīn bin Abd as-Salām 109

J

Jabb 66
Jawa 7, 11, 49, 77, 78, 79, 183, 184, 185
Joseph Raz 89
Jugul Muda 80, 119
Junun 66
Juzam 67

K

Kalam klasik 105
Kamālu al-ahliyyah 31
Kematian perdata 55
Kementerian Agama 73, 141, 147, 148, 149
Kepatuhan ix, 137, 141
Khairuddin 154
Khalil al-Muradi 69

Kharismatik 132
Khaṭa' 59
Khisa' 66
Kohesi sosial 145
Koloni 51, 70, 79, 80, 114, 122
Konformisme 145
Kontestasi 12, 72, 85, 137, 144
Kontradiktif 19, 20, 29, 90, 91, 99, 156
Kritik sosial 54

L
Lā mufakkar fīhi 62
Legal formal 107, 133, 136
Legal gap 117
Legal interpretation 89
Legalistik 164
Legal pluralism 122
Legal reasoning 69, 127
Leprosy 66
Liberal 150, 151
Literal 53, 150, 151

M
Madani 30
Madness 66
Mafhūm mukhālafah 16, 19, 20
Mahfud MD 75, 76
Mahkum 'alaih 56
Mālikiyyah 26, 32, 33, 34, 39, 40
Maqaṣid 102
Maqāṣid al-Islam 103
Maqāṣid asy-syarī'ah 103, 105
Maṣlaḥah 'ammah 157
Maṣlaḥaḥ 'fardiyah 158
Masnun Thahir 143, 164
Ma'ūq 52
Medical model 46, 53
Mental viii, 31, 35, 51, 57, 59, 67, 101
Metaforis 53
Michael Oliver 47
Minhaji 70, 71, 176, 181
Minoritas 9, 46, 50, 53, 69, 73, 75, 107, 166, 167
Moral reason 163
Mu'āqun 51, 52
Mu'awwaq 52
Mu'awwaqūn 51, 52
Mu'awwiq 53
Muhammad Ayoub 63
Mukallaf 56, 58, 59, 60
Mukhtal an-nāzar 91, 92
Musāwah 105
Mutagayyirāt 131
Mutasābit 131
Mu'tazilah 64

N
Nadirsyah Hosen 161, 173
Nalar hukum ix, 6, 10, 11, 12, 15, 70, 73, 77, 84, 88, 114, 115, 127, 134, 142, 148, 149, 155, 161, 170, 171
Narasi 190
Naṣr Ḥāmid Abū Zayd 93
Netra 31, 36, 37, 42, 54, 60, 64, 69, 108
Nilai ilahiah 21, 130, 164, 165
Nista 74
Non akomodatif 84, 85
Norma 99, 119, 121, 126, 130, 131, 135, 137, 138, 139, 142, 143, 154, 155, 159, 163
Normal viii, 37, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 87, 97, 101
Normalisme 6, 60, 87
Normatif 6, 105, 126, 153, 159, 163
Normativistik 129, 134, 135, 142, 143, 144, 146, 148, 150, 152, 170
Nurul Hak 63, 64
Nusantara 77, 78, 80, 81, 119, 121, 183, 186

O
Orde Baru 72, 75, 76
Ortodoksi 75, 150
Otentik 16, 90, 91, 117, 156
Otoritas 6, 7, 21, 24, 25, 27, 34, 41, 64, 65, 77, 78, 80, 132, 133, 140, 146, 150, 167, 168

P
Papakeum 80, 119
Paradigma xiii, 91, 114, 127, 128, 129, 135, 136, 139, 140, 142, 145, 150, 151, 174, 182, 184
Partisipan 6, 10, 13, 49, 74, 88, 106, 115, 118, 121, 123, 125, 126, 127, 139, 141, 164
Patih 7, 8, 78
Pengamat 13, 14, 15, 74, 115, 118, 123, 124
Penghulu v, ix, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 18, 20, 21, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 114, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 155, 158, 159, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171
Penstudi 10, 13, 14, 15, 21, 47, 49, 112, 114, 115, 121, 123, 157
Penyandang Cacat 49, 72, 75, 177, 179
Perkawinan x, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 15, 21, 26, 44, 55, 65, 67, 72, 73, 75, 87, 88, 118, 121, 122, 125, 126, 132, 134, 135, 136, 140, 147, 152, 153, 158, 161, 168, 170, 171
Pernikahan 3, 4, 5, 22, 23, 25, 27, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 61, 65, 67, 74, 83, 84, 101, 103, 105, 110, 111, 129, 132, 153
Perspektif xii, xiii, 3, 21, 114, 115, 119, 123, 138, 149, 164, 175, 177, 181, 183, 189
Pesantren 5, 45, 46, 48, 173, 188
Pluralisme 73, 117, 122, 127
Positivistik 129, 135, 136, 140, 141, 142, 152, 170
Preunderstanding 131
Priyai 79
Profesional 137

Q
Qadhi 77
Qarn 66

R
Ratq 66
Receptie 118
Reduksionis 96
Regelingen 138
Relationship 156
Responsibilitas 88, 148, 161, 166
Responsif 10, 76, 85, 111, 139, 148, 150, 159
Rukşah 87
Rungu ix, 1, 3, 11, 31, 42, 43, 60, 68, 74, 91, 92, 93, 95, 97, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 140, 155, 169

S
Safar 59
Safh 59
Shidarta 13, 14, 15, 16, 17, 18, 115, 120, 121, 123, 125, 130, 135, 177
Shift paradigm 128
Sīrah an-Nabi 64
Sistematis 16, 17, 90, 91, 117, 156

Sistem hukum ix, 13, 14, 15, 18, 21, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 140, 141, 142, 144, 169, 170
Social model 46, 53
Sodik 73, 74, 183
Sosiologis 16, 17, 77, 90, 91, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 112, 137, 143, 156, 163, 169
Spanyol 68, 145
Staatsblad 81
Statuta Batavia 118, 119
Stigma 45, 53
Stroke 92
Stupidity 68
Subjek hukum v, 6, 41, 54, 55, 56, 57, 60, 168
Subsumptif 16, 90, 117
Sufahā' 54
Syāfi'iyyah 26
Syamsul Anwar 154
Syari'ah 34, 102, 143, 144, 162, 165

T
Tamyiz 58
Taskhīr 62
Tekstualis 21, 93, 117, 129, 139, 144, 145, 148, 155, 156, 170
Temporal 153, 154
Teoantroposentris 128, 182
Teologis 17, 28, 30, 90, 112, 126, 134, 163
Teosentris 146, 161
Terengganu 81, 183
The ecletic expedient 70
Theocentric 156
The procedural 70
Thoha Husein 63
Tom Shakespeare 47
Totaliter 139, 145
Tradisional 143, 185
Transformatif 134, 162, 165
Tuli 1, 36, 38, 43, 60, 61, 68, 69, 71, 96, 103, 104, 109
Turki Usmani 69

U
Ubudiyyah 78
Umar bin Abdul Aziz 64
Umayyah 64
Unintentional injure 65
Unna 66
Urwah bin Zubair 64
Utilitarianistik 81, 129, 139, 145, 150, 151, 152, 170

V
Vanderlinden 122
Vardit Rispler-Chaim 51, 65, 66, 67

W
Walā' 23, 25
Wali v, ix, 1, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 57, 60, 61, 67, 69, 73, 74, 77, 78, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 96, 97, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 122, 129, 134, 139, 140, 146, 148, 152, 155, 157, 158, 163, 164, 166, 168, 169, 170, 171
Wali ab'ad 35, 37
Wali aqrab 35, 36, 37
Waryono 52, 54, 61, 62, 63, 65, 186
Wicara 1, 3, 31, 37, 38, 60, 68, 69, 74, 91, 92, 93, 97, 103, 106, 110, 111, 140, 169
Wilāyah 25, 27
Wilāyahal-'āmmah 26
Wilāyah al-khāṣṣah 26

Wilāyah al-māl 25
Wilāyah an-nafsi 25
Wilāyah an-nafsi wa al-māl 25
Wilāyah ijbār 25, 26
Wilāyah ikhtiyār 25, 26

Y
Yudisial 168
Yunani 68

Z
Zāwi' al-'ahat 51
Zoologi 64

PONDOK PESANTREN SALAFIYAH SYAFI'IYAH NURUL HUDA
معهد نور الهدى
MERGOSONO MALANG

pi
Publica Institute
Jakarta